COLLEZIONE

DEI

CLASSICI METAFISICI

GERMANI GIUSEPPE

ROLLA LUIGI

SACCHI DEFENDENTE

Collettori.

SAGGIO

SULL'

UMANO INTELLETTO

DI

GIOVANNI LOCKE

VOLGARIZZATO

TOM. III.

PAVIA
PRESSO I COLLETTORI
COI TIPI DI PIETRO BIZZONI
SUCCESSORE DI BOLZANI
1821.

SAGGIO
SULL' UMANO INTELLETTO

LIBRO SECONDO

Delle Idee.

CAPO XV.

Della durata, e dell' espansione insieme considerate.

§. 1. *La durata, e l'espansione capaci d' aumento, e di diminuzione.*

Quantunque ne' precedenti capi mi sia a lungo fermato à considerare lo spazio e la durata, con tutto ciò, essendo queste idee di una im-

portanza generale, e di loro natura assai astruse, e singolari, voglio tra loro paragonarle, perchè meglio si conoscano, persuaso, che potremo avere idee più chiare, e più distinte di queste due cose, insieme esaminandole. Onde evitare la confusione, io do alla distanza, o allo spazio, considerato in un'idea semplice, ed astratta, il nome di *espansione* per distinguerlo dall' estensione: vocabolo che da alcuni non si usa, che per esprimere questa distanza, in quanto è nelle parti solide della materia, nel qual significato contiene, od almeno indica l' idea del corpo; laddove l' idea d' una pura distanza nulla abbraccia di somigliante. Così preferisco la voce di *espansione* a quella di *spazio*, perchè questa viene soventi fiate tanto applicata alla distanza delle parti successive, e transitorie, che insieme giammai non esistono, quanto alle permanenti.

Per venire ora al confronto dell' espansione, e della durata, osservo dapprima, che lo spirito vi trova l' idea comune d' una lunghezza continuata, capace d' aumento, o di diminuzione, avendosi una idea così chiara della differenza che passa tra la lunghezza di un' ora, e quella di un giorno, come di quella fra un pollice, ed un piede.

§. 2. *L' espansione non è circoscritta dalla materia.*

Essendosi lo spirito formata l' idea della lunghezza d' una certa parte dell' *espansione*, d'un palmo, d' un passo, o di qualsivoglia lunghezza, può ripetere quest' idea, come si disse, e così aggiugnendola alla prima, estendere l' idea che ha della lunghezza, ed eguagliarla a due palmi, o a due passi, e così se vuole, finchè l' eguagli alla di-

stanza di alcune parti della terra lontane tra loro quanto vorrà, e continuare in tal modo, finchè giunga a riempiere la distanza, ch' è tra noi ed il sole, o le stelle più lontane. E con tale progressione, il di cui principio sia preso dal luogo in cui siamo, o da qualsiasi altro, il nostro spirito può sempre innoltrarsi, e sorpassare tutte queste distanze; sicchè nulla gli può impedire d' andare più innanzi, sia nel luogo dei corpi, o nello spazio vuoto di corpi. Vero è poter noi facilmente pervenire al termine dell' estensione solida, ed agevolmente concepire l' estremità ed i limiti di tutto quello, che chiamasi *corpo*; ma quando lo spirito è giunto a questo limite, nulla gli osta d' inoltrarsi in quella espansione infinita, che al di là dei corpi immagina, ed in cui non saprebbe trovare, nè concepire alcun termine.

Nè mi si opponga, nulla esservi oltre i limiti del corpo, a meno che non si pretenda rinchiudere Dio nei limiti della materia. *Salomone* il di cui intelletto era fornito d'una straordinaria saggezza, che ne aveva estesi, e perfezionati i lumi, sembra aver opinato altrimenti, allorchè rivolto a Dio disse: *I cieli, e i cieli de' cieli non ti possono contenere.* Ed in quanto a me tengo opinione, che si faccia una troppo alta idea della capacità del suo proprio intelletto colui, che si figura di poter estendere i suoi pensieri più lungi del luogo in cui Dio esiste, ed immaginare un'espansione, in cui Dio non è.

§. 3. *Parimente la durata non è dal moto circoscritta.*

Ciò che dissi dell'espansione conviensi perfettamente alla *durata*.

Avendo lo spirito concepita l' idea di una certa durata, può duplicarla, moltiplicarla, e non solo estenderla oltre la sua propria esistenza, ma oltre tutti gli esseri corporei, e tutte le misure del tempo, prese sui corpi celesti, e sui loro moti. Ma sebbene da noi si faccia la durata infinita, come la è certamente, pure non v' ha chi con facilità non conosca, non potersi da noi estendere cotal durata oltre ogni essere; perciocchè Dio riempie l' eternità, come ciascuno l' accorda di buon animo. Non si acconsente però che Iddio riempisca l' immensità; ma malagevole si è rinvenire il motivo per cui su tal punto cadrebbe qualche dubbio quando si assicura il primo, poichè certamente il suo essere infinito sì nell' un aspetto, come nell' altro è senza limiti; ed a me pare che sia attribuire di troppo alla materia, il dire, che

nulla v' abbia, ove non evvi alcun corpo.

§. 4. *Perchè si ammetta più facilmente una durata infinita, che un' espansione infinita.*

Dal che possiamo a mio avviso conoscere, d' onde derivi, che ciascuno parli famigliarmente dell' eternità, e senza punto esitare la supponga, attribuendo di buon animo l' infinità alla durata, sebbene molti non ammettano, o non suppongano l' infinità dello spazio, se non con qualche difficoltà, e meno volontieri. Il motivo di tale differenza sembrami provenga da ciò, che essendo i vocaboli di *durata*, e di *estensione* usati come nomi di qualità ad altri esseri appartenenti, concepiamo facilmente una durata infinita in Dio, anzi siamo astretti a farlo. Ma non attribuendo

noi l'estensione a Dio, ma soltanto alla materia, che è finita, incorriamo facilmente nel dubbio sull' esistenza d'una espansione senza materia, della quale sola supponiamo comunemente essere l' espansione un attributo. Ecco perchè, seguendo gli uomini i pensieri che hanno dello spazio, sono indotti a fermarsi sui limiti che circoscrivono i corpi, quasi ivi pure terminasse lo spazio, nè più lunge si estendesse; o se considerando la cosa più da vicino, le loro idee li muovono a spingere più oltre i loro pensieri, appellano tutto ciò che trovasi al di là dei confini dell' universo, *spazio immaginario*, quasi nulla fosse tale spazio, perchè non contiene alcun corpo. Ma rispetto alla durata, che precede tutti i corpi, ed ai moti, pei quali misurasi, ben altrimenti ragionano; poichè non la chiamano giammai immaginaria, non essendo

mai supposta priva di qualche soggetto realmente esistente. Che se i nomi delle cose sono atti a condurci in alcun modo all'origine delle idee degli uomini, (come sono per credere, che molto possano contribuire) il vocabolo *durata* può prestar soggetto di pensare che gli uomini abbiano creduto, che vi fosse qualche analogia fra una continuazione d'esistenza, la quale contiene come una specie di resistenza ad ogni forza distruttiva, ed una continuazione di solidità (proprietà dei corpi, che spesso si confonde colla *durata*, e che in effetto si troverà non essere molto differente, se si considerano i più piccoli atomi della materia), e che quello porse motivo a formare le voci *durare*, ed *essere duro*, che hanno tra loro una stretta affinità. Il che apparisce principalmente dalla lingua latina, dalla quale queste voci pas-

sarono nelle nostre lingue moderne; poichè il vocabolo latino *durare*, viene tanto usato a significare l'idea della durezza propriamente detta, quanto l'idea d'un esistenza continuata come da questo passo di Orazio (Epod. XVI.). *Ferro duravit secula.* Checchè ne sia è certo, che chiunque segua i suoi proprj pensieri, troverà, che oltrepassano talvolta di molto l'estensione dei corpi, nell'infinità dello spazio, o dell'espansione, la cui idea è distinta dal corpo, e da ogni altra cosa; il che può somministrar materia d'una più ampia meditazione a chi vorrà applicarvisi.

§. 5. *Il tempo è alla durata, quello ch'è il luogo all'espansione.*

In generale, il tempo è alla durata, ciò ch'è il luogo all'espan-

sione. Desse sono altrettante porzioni di que' due *oceani infiniti d'eternità*, e *d'immensità* dal restante distinti, siccome da altrettanti confini, e che servono in fatto a contrassegnare la posizione degli esseri reali, e finiti, secondo il rapporto che hanno tra di loro in questa uniforme, ed infinita estensione di durata, e di spazio. Così a ben considerare il tempo, ed il luogo, altro non sono se non idee di certe determinate distanze, prese da certi punti conosciuti, e fissi nelle cose sensibili, capaci d'essere distinte, e che suppongonsi conservare sempre la stessa distanza le une rispetto alle altre. Da questi punti fissi negli esseri sensibili calcoliamo la durata particolare, e misuriamo la distanza di diverse porzioni di queste qualità infinite; e tali distinzioni osservate costituiscono ciò che chiamiamo il *tempo*, ed il *luogo*.

Imperciocchè essendo la durata, e lo spazio di loro natura uniformi, se non si portasse lo sguardo su tai sorta di punti fissi, non si potrebbe osservare nella durata, e nello spazio l'ordine, e la posizione delle cose, e tutto giacerebbe in un confuso amasso, che nulla sarebbe atto a disciogliere.

§. 6. *Il tempo, ed il luogo sono presi per tante porzioni di durata, e di spazio, che si possono indicare per mezzo dell' esistenza, e del moto dei corpi.*

Ora a considerare in tal modo il *tempo*, ed il *luogo* come tante porzioni determinate di quegli infiniti abissi di spazio, e di durata, che sono separate, e che suppongonsi dal restante distinte da segni, e confini cogniti, dassi a ciascuno di essi il significato di due cose differenti.

E primieramente il tempo considerato in generale, prendesi comunemente per quella porzione di durata infinita, che è misurata dalla esistenza, e dal moto dei corpi celesti, e che coesiste a quest' esistenza, ed a questo moto, per quanto possiamo giudicare dalla conoscenza, che abbiamo di codesti corpi. Prendendosi la cosa sotto questo aspetto, il tempo comincia, e finisce colla formazione di questo mondo sensibile, e tale è il significato ch' è mestieri applicare alle da me allegate espressioni, *prima di tutti i tempi*; o *quando non vi sarà più tempo*. Il *luogo* pure prendesi talvolta per quella porzione di spazio infinito, che è compresa, e ristretta nel mondo materiale, e che perciò vien distinta dal restante dell' *espansione*; quantunque fosse più proprio l' applicare ad una tale porzione di spazio il nome di *esten-*

sione anzi che quello di *luogo*. Il *tempo*, ed il *luogo* presi nel senso da me or ora spiegato, sono in tali confini ristretti; ed il tempo, e la durata particolare di tutti gli esseri corporei, non che la loro estensione, e porzione particolare si misurano e si determinano per le loro parti capaci d'essere osservate.

§. 7. *Talvolta sono presi per tante porzioni di durata, e di spazio, che indichiamo per mezzo di misure prese dalla grandezza, o dal moto dei corpi.*

Secondariamente il *tempo* si prende alcune volte in un senso più esteso, ed è applicato alle parti della durata infinita, non già a quelle che sono realmente distinte, e misurate dall' esistenza reale, e dai moti periodici dei corpi, che

sono stati sin dal principio (1) destinati a contrassegnare le stagioni, i giorni, e gli anni, e che ci servono a misurare il tempo; ma ad altre porzioni di codesta durata infinita, ed uniforme, che supponiamo eguali, in alcuni casi a certe lunghezze di un tempo preciso, e che consideriamo conseguentemente come determinate da certi confini. Imperocchè se noi supponiamo per esempio, che la creazione degli angeli, o la loro caduta sia avvenuta al principio del *periodo giuliano*, parleremmo in modo assai convenevole, ed intelligibile, se diciamo che dalla creazione degli angeli a quella del mondo sono trascorsi 764. anni. Per cui indicheremmo altrettanta durata indistinta, che supporremmo eguagliare 764. annue

(1) Genesi Cap. I. vers. 15.

rivoluzioni del sole; sicchè sarebbero state racchiuse in questa porzione, ritenendosi l'ipotesi, che il sole si fosse mosso col grado stesso di velocità con cui al presente si muove. Non altrimenti supponiamo tal volta luogo, distanza, o grandezza in quel vuoto immenso fuori dei confini dell' universo, qualora consideriamo una porzione di questo spazio eguale ad un corpo di una certa determinata dimensione, come d' un piede cubico, o di un tale diametro che lo contenga, o qualora in questa vasta estensione vuota di corpo, concepiamo un punto a una distanza precisa di certa parte dell' universo.

§. 8. *Il luogo, ed il tempo spettano a tutti gli esseri finiti.*

Il *dove* ed il *quando* sono dimande che appartengono a tutte le esi-

stenze finite, di cui determiniamo sempre il luogo, ed il tempo relativamente ad alcune parti conosciute di questo mondo sensibile, ed a cert' epoche indicateci dai moti che vi si possono osservare. Senza questi periodi, o parti fisse l'ordine delle cose si troverebbe annichilato rapporto al nostro intelletto limitato da questi due vasti oceani di durata, e di espansione, che invariabili e senza confini racchiudono in loro stessi tutti gli esseri finiti, e non appartengono in tutta la loro estensione, che alla divinità. Non è d'uopo maravigliarsi adunque se non ci possiamo formare una perfetta idea della durata e dell'espansione, e se il nostro spirito si smarrisce sì di sovente, allorchè le consideriamo, o in loro stesse per via di astrazione, o come applicate in qualche modo all'*essere supremo* ed *incomprensibile*.

Ma quando l'espansione e la durata sono applicate a qualche essere finito, l'estensione di un corpo è tanta di questo spazio infinito, quanta ne occupa la grandezza di questo corpo; ed il *luogo* è la posizione d'un corpo considerato a una certa distanza da alcun altro. E siccome l'idea della durata particolare d'una cosa, è l'idea di quella porzione di durata infinita, che trascorre durante l'esistenza di questa cosa, del pari il tempo nel quale una cosa esiste, è l'idea di quello spazio di durata, che scorre tra alcuni periodi di durata, conosciuti e determinati, e tra l'esistenza di questa cosa. La prima di queste idee mostra la distanza delle estremità della grandezza, o dell'esistenza di una sola e medesima cosa, come questa cosa è di un piede quadrato, o dura due anni; l'altra fa vedere la distanza della sua *loca-*

lità, o della sua esistenza da certi altri punti fissi di spazio, o di durata, come che esiste nella piazza reale, o nel primo grado del toro, o nell' anno 1671., o nell' anno 1000. del periodo Giuliano; distanze tutte che misuriamo dalle idee che abbiamo ricevute dapprima di certe lunghezze di spazio o di durata, come rispetto allo spazio, i pollici, i piedi, le linee, i gradi, e riguardo alla durata, i minuti, i giorni, e gli anni ec.

§. 9. *Ciascuna parte dell' estensione è estensione, così ciascuna parte della durata è durata.*

Avvi un' altra cosa su cui lo spazio e la durata hanno insieme una grande conformità, ed è che sebbene le annoveriamo tra le idee semplici, pure di tutte le idee distinte che abbiamo della durata, e

dello spazio, non havvene alcuna che non sia composta. Tale è la natura di queste due cose d'essere composte di parti. Ma siccome queste parti sono tutte della medesima specie, e senza mescolanza di alcun' altra idea, non tolgono che lo spazio e la durata non sieno annoverate tra le idee semplici. Se allo spirito fosse dato di giugnere, come nei numeri, a sì picciola parte dell' estensione o della durata da non poter essere divisa, questa sarebbe per così dire un' idea, o un' unità indivisibile, ripetendo la quale lo spirito potrebbe formarsi le più vaste idee dell' estensione, e della durata che possa avere. Ma non essendo il nostro spirito atto a figurarsi l'idea d'uno spazio senza parti, si serve invece di misure comuni impresse nella memoria dall' uso che se ne fa in ciascun paese, come rapporto allo spazio sono i pollici,

i piedi, le braccia, ec., e risguardo alla durata i secondi, i minuti, le ore, i giorni e gli anni; il nostro spirito, io dico, risguarda queste ed altre simili idee, come idee semplici, di cui si serve per comporne delle più estese, che forma all'uopo con l'addizione di quelle tali lunghezze divenutegli famigliari. D'altronde la più picciola misura che abbiamo sì dell'una che dell'altra, è tenuta come l'unità nei numeri, allorchè lo spirito vuole ridurre lo spazio o la durata in più picciole frazioni per via di divisione. Del resto in queste due operazioni, cioè nell' addizione, e divisione dello spazio, o della durata, ed allorchè l'idea di cui si tratta di molto si restringe, o si estende, la sua quantità precisa si oscura, e si confonde, e non havvi di chiaro, e distinto che il novero di queste addizioni, o divisioni ripetute. E

potrassi di ciò convincere se si abbandoni il proprio spirito alla contemplazione di questa vasta estensione dello spazio, o della divisibilità della materia. Ciascuna parte della durata è durata, e ciascuna parte dell' estensione è estensione, ed ambe atte sono di addizione, o divisione all' infinito. Ma è per avventura più a proposito che ci facciamo a considerare le più picciole parti dell' una, e dell' altra, di cui abbiamo idee chiare, e distinte, siccome idee semplici di questa specie, di cui sono formati i nostri modi complessi dello spazio, dell' estensione, e della durata, ed a cui possono essere ancora distintamente ridotti. Nella durata questa picciola parte può chiamarsi *momento*, ed è il tempo in cui un' idea rimane nel nostro spirito in quella continua successione di idee che vi si fa d'ordinario. In quanto alla pic-

ciola porzione che si può nello spazio notare, non avendo nome, non so se mi si permetterà di chiamarla *punto sensibile*, con cui intendo la più picciola particella di materia, o di spazio, che ci è dato discernere, e che è ordinariamente un minuto in circa, o agli occhi i più penetranti di rado meno di trenta secondi, di un cerchio, di cui l'occhio è il centro.

§. 10. *Le parti dell' espansione, e della durata sono inseparabili.*

L'espansione, e la durata in questo pure convengono, che sebbene si considerano sì l'una che l'altra come fornite di parti, nullameno queste loro parti non possono essere le une dalle altre separate, neppur col pensiero; quantunque le parti de' corpi da cui prendiamo la misura dell' espansione, e del

§. 5. *Quanto sia necessario il dare nomi ai numeri.*

Ripetendo, come abbiamo già detto, l'idea dell'unità, ed aggiungendola ad un' altra unità, ne facciamo un' idea collettiva, che chiamiamo due. Chiunque è capace di una tale operazione, e di progredire aggiungendo di continuo un' unità all' idea ultima collettiva che ha di un certo numero qualunque, ed a cui dà un nome particolare, può altresì numerare, o avere idee di differenti collezioni di unità, distinte le une dalle altre, sino a tanto che ha una serie di nomi, per indicare i numeri seguenti, e memoria bastante a ritener questa serie di numeri co' loro differenti nomi, imperciocchè numerare altro non vale, che aggiungere sempre un' unità di più, e dare al total numero

risguardato come compreso in una sola idea un nome, o un segno nuovo o distinto, per cui si possa discernere dagli antecedenti, e dai susseguenti, e distinguerlo da qualunque unione di unità più piccola o più grande. Talchè colui che sa aggiungere uno ad uno, e a due un altro, e progredire con un tal metodo nel suo calcolo, marcando sempre in se stesso i nomi distinti, che a ciascuna progressione appartengono, e che all'opposto, togliendo un' unità da ciascuna collezione può diminuirle quanto gli aggrada, costui è capace di acquistare tutte le idee dei numeri, i di cui nomi si usano nella sua lingua, o che egli stesso può con nome proprio nominarli, sebbene forse di più non ne possa conoscere. Poichè essendo i differenti modi dei numeri nel nostro spirito, come altrettante combinazioni di unità, che non si mu-

figura; ma è una comune misura di tutto ciò che esiste di qualunque natura esso sia, misura di cui partecipano tutte le cose durante la loro esistenza. Imperocchè questo momento è comune a tutte le cose presentemente esistenti, e racchiude del pari questa parte della loro esistenza, come se tutte le cose non fossero che un sol essere; sicchè a ragione possiamo dire, che quanto esiste, esiste in un solo e stesso momento. Il sapere poi se la natura degli angeli, e degli spiriti abbia egualmente qualche analogia con l' espansione, oltrepassa le forze mie; e forse rispetto a noi, il di cui intelletto è tale quale ci abbisogna alla conservazione del nostro essere, e allo scopo a cui siamo diretti, e non per essere forniti di una vera, e perfetta idea di tutti gli altri esseri, ci è quasi così difficile il concepire alcuna esistenza, o l' i-

dearsi alcun essere reale affatto privo di un'espansione qualunque, che avere l'idea di alcuna reale esistenza, che non abbia alcuna specie di durata; per lo che ignoriamo qual relazione abbiano gli spiriti con lo spazio, e come vi partecipino. Noi solo sappiamo che ciascun corpo preso isolatamente occupa la sua porzione particolare dello spazio, secondo l'estensione delle sue parti solide, e che quindi impedisce a tutti gli altri corpi il mettersi in alcuna parte di questa porzione particolare, mentre è da lui occupata.

§. 12. *Due parti della durata, non hanno giammai esistenza insieme, e le parti dell'espansione esistono insieme.*

La durata è adunque non altrimenti del tempo che ne fa parte,

l' idea che abbiamo d'una distanza che perisce, e di cui due parti non hanno mai esistenza insieme, ma l'una all'altra si succedono continuamente, e l'espansione è l'idea di una distanza durevole, le di cui parti tutte esistono insieme, e sono incapaci di successione. Questo è il motivo, che quantunque non possiamo concepire alcuna durata senza successione, nè immaginarci, che un essere coesista presentemente a *dimani*, o posseda ad un tempo più di questo presente momento di durata; possiamo però concepire, che la durata eterna dell' essere infinito diversifica di molto da quella dell' uomo, o di qualunque altro essere finito; perchè la cognizione, o la potenza dell' uomo non si estende a tutto il passato, e futuro; i suoi pensieri non sono per così dire che di jeri, nè sa ciò che la giornata di dimani

dovrà rendere evidente. Egli non potrebbe richiamare il passato, nè farsi presente il futuro. Quello che io dico dell' uomo, lo dico di tutti gli esseri finiti, i quali sebbene possano essere dotati di cognizione, e potenza superiore a quella dell' uomo, non sono però che deboli creature a confronto di Dio stesso. Il finito, per quanto grande ei sia non ha proporzione alcuna coll' infinito. Siccome la durata infinita di Dio va unita ad una scienza, e potenza infinita, vede tutte le cose passate e future in modo, che non sono più estranee alle sue cognizioni, ne meno esposte alla sua vista delle cose presenti. Esse sono sempre egualmente sotto gli occhi suoi, e nulla avvi, cui non possa dare esistenza in qualunque momento voglia. Perciocchè dipendendo unicamente dal suo volere l' esistenza di tutte le cose, esistono tutte

nel momento stesso, che giudica opportuno di darle esistenza.

§. 13. *L' espansione, e la durata sono l' una nell' altra comprese.*

Finalmente l' espansione, e la durata sono l' una nell' altra comprese, essendo ciascuna porzione di spazio in ciascuna parte della durata, e ciascuna porzione di durata in ciascuna parte dell' espansione. Io credo che in tutta questa grande varietà d' idee, che concepiamo, o possiamo concepire, si troverebbe appena una tale combinazione di due idee distinte, il che può somministrare materia a più profonde speculazioni.

CAPO XVI.

Del numero.

§. 1. *Il numero è la più semplice, e la più universale di tutte le nostre idee.*

Siccome tra le idee che abbiamo non trovasene alcuna, che ci sia suggerita da più vie di quella dell' *unità*, non havvene eziandio un' altra più semplice. Niuna apparenza dico evvi in questa idea di varietà, o di composizione; trovasi unita a ciascun oggetto che colpisce i nostri sensi, a ciascuna idea che si presenta al nostro intelletto, ed a ciascun pensiero del nostro spirito. Motivo per cui ci è così famigliare; come è altresì la più universale delle nostre idee, nella relazione

che ha con tutte le altre cose; poichè il numero si applica agli uomini, agli angeli, alle azioni, ai pensieri, in una parola, a tutto ciò che esiste, o può immaginarsi.

§. 2. *I modi del numero si fanno per via d' addizione.*

Ripetendo quest' idea dell' unità nel nostro spirito, ed unendo queste ripetizioni insieme, formiamo i modi, o le idee complesse del numero. Così unendo uno ad uno, abbiamo l' idea complessa di un pajo, e ponendo insieme dodici unità, abbiamo quella di una dozzina, e così di un centinajo, di un milione, o di altro qualunque numero.

§. 3. *Nel numero ciascun modo è esattamente distinto.*

Tra tutti i modi semplici non

havvene alcuno più distinto di quelli del numero; imperciocchè la minor variazione, che havvi d'un' unità, rende ciascuna combinazione tanto chiaramente distinta da quella che le è più vicina, come da quella che le è più lontana, essendo due così distinto da uno che da duecento; e l'idea di due così distinta da quella di tre, come la grandezza di tutto l'universo è distinta da quella di un pedicello. Così non avviene rapporto agli altri modi semplici, ne' quali non ci riesce così facile, nè forse possibile di distinguere due idee vicine, quantunque tra loro esista una reale differenza. Poichè chi vorrebbe assumersi di trovare della differenza tra la bianchezza di questa carta, e quella che le si avvicina di un grado, o chi potrebbe formare idee distinte del più piccolo eccesso di grandezza in differenti porzioni di estensione?

§. 4. *Le dimostrazioni nei numeri sono più precise.*

Ora dall' apparire ciascun modo del numero sì chiaramente distinto da ogni altro, e da più vicini eziandio, sono mosso a conchiudere, che se le dimostrazioni nei numeri, non sono più evidenti, e più esatte di quelle che fannosi sull' estensione, sono per lo meno più generali nell' uso, e più determinate nell' applicazione che se ne può fare; per la qual cosa nei numeri le idee, sono e più precise, e più proprie ad essere distinte le une dalle altre, che nell' estensione, in cui non si può osservare o misurare ciascuna eguaglianza, e ciascun eccesso di grandezza sì facilmente che nei numeri, perchè nello spazio non potremmo arrivare col pensiero ad una tale picciolezza deter-

tore che è stato a Topinambes ci racconta, che quei selvaggi non arrivavano a contare che sino al cinque, e che quando volevano esprimere un numero superiore al cinque, mostravano le loro dita, e quelle degli altri che erano seco loro. Il loro calcolo non si estendeva più oltre, e tengo per certo che noi stessi potressimo contare distintamente a voce, un più gran numero di quello che siamo usi a fare, se trovassimo qualche denominazione propria ad esprimerlo; laddove seguendo il giro che prendiamo per contare per milioni di milioni, di milioni ecc., è difficilissimo di andare senza confusione più oltre alle diciotto, o al più alle ventiquattro progressioni decimali. Ma per far conoscere di quanto vantaggio possono essere i nomi distinti per contare rettamente, ed avere chiare idee dei numeri, voglio raccogliere

tutte le seguenti figure in una sol linea, come se fossero segni di un sol numero.

Novilioni	Ottilioni	Settilioni
85724	162486	345896
Sestilioni	Quintilioni	Quadrilioni
437916	423147	248106

Trilioni	Bilioni	Milioni	Unità
235421	261734	368149	623137

La maniera ordinaria di contare questo numero in inglese sarebbe di ripetere più volte di milioni, di milioni, di milioni ecc., ora milione è la denominazione propria della seconda sestina 368149. In questo modo difficile sarebbe l'avere alcuna nozione distinta di questo numero; ma veggasi se dando a ciascuna sestina una nuova denominazione secondo l' ordine nel quale sarebbe collocata, non si potrebbero contare facilmente queste figure così disposte,

e forse più altre, in guisa di formarsene idee più distinte in se stesso, e di farle conoscere più chiaramente agli altri. Questo espongo solo per far vedere quanto sieno necessarj i nomi distinti per contare, senza pretendere di introdurre nuovi vocaboli a mio arbitrio.

§. 7. *Perchè i fanciulli non contino che dopo essere stati avvezzati.*

I fanciulli cominciano assai tardi a contare, e non progrediscono nè numerano in una maniera sicura, se non dopo lungo tempo, che il loro spirito ha acquistato una quantità di altre idee, sia che da principio manchino loro le voci per indicare le differenti progressioni dei numeri, sia che non abbiano ancora la facoltà di formare idee composte di molto idee semplici, e staccate le une dalle altre, di dis-

porle in un certo ordine regolare, e così ordinate ritenerle nella loro memoria come abbisogna per ben contare. Che che ne sia si vedono tutto dì fanciulli che parlano, e ragionano assai bene, e sono forniti di nozioni assai chiare di molte cose, prima di poter contare sino al venti; e trovansi alcuni che, non potendo per diffetto di memoria ritenere le differenti combinazioni dei numeri con i loro rispettivi nomi secondo l'ordine, in cui sono collocati, nè la dipendenza di una sì lunga serie di progressioni numerali nella relazione, che hanno le une con le altre, sono incapaci in tutto il corso della loro vita di contare o di seguire regolarmente una piccolissima serie di numeri. Imperciocchè colui che vuole contare venti, o avere un'idea di questo numero, deve sapere che diecinove lo precede, e conoscere il

nome o il segno di questi due numeri, secondo che sono indicati nel loro ordine, poichè se egli ignora ciò, vi rimane una lacuna, la catena si rompe, e più non esiste progressione alcuna. Dal che ne avviene che per contare fa d' uopo, 1.° che lo spirito discerna esattamente due idee che non differiscono l'una dall'altra che per l'addizione o sottrazione di un' unità. 2. Che conservi nella sua memoria i nomi o i segni delle differenti combinazioni dall' unità sino a questo numero, non già in un modo confuso ed irregolare, ma secondo quell'ordine esatto nel quale i numeri si seguono l'un l'altro. Se gli viene smarrirsi in qualch' uno di questi due punti, tutto il calcolo è confuso, e solo rimane una confusa idea di moltitudine, senza che sia possibile di connettere le idee necessarie a contare distintamente.

§. 8. *Il numero misura tutto ciò che è atto ad essere misurato.*

Ad un' altra cosa è d' uopo far osservazione nel numero, cioè che lo spirito se ne serve per misurare tutte le cose che si possono misurare, le principali delle quali sono l' *espansione*, e la *durata*, e che la nostra idea dell' infinito anche quando si applica allo spazio, ed alla durata, sembra essere soltanto una infinità di numeri. Imperocchè che cosa mai sono le nostre idee dell' eternità, e dell' immensità, se non addizioni di certe idee di parti immaginate nella durata, e nell' espansione, che ripetiamo coll' infinità del numero, che fornisce a continue addizioni, senza poterne giammai venire a capo? Ciascuno può veder facilmente che il numero ci somministra questo

fonte inesauribile con maggior chiarezza di tutte le altre nostre idee. Poichè, si unisca in una sola somma un numero grande quanto si voglia, questa moltitudine di unità, per grande che ella sia, in alcun modo non iscema la potenza che si ha di aggiungerne altre, nè di più si avvicina alla fine di questo fonte inesauribile di numeri, a cui rimane sempre tanto da aggiugnere, come se non se ne fosse levato alcuno. Da questa addizione infinita di numeri, che si presenta sì naturalmente allo spirito, ci proviene, a mio parere, la più chiara, e la più distinta idea, che possiamo avere dell' infinità, di cui entriamo a parlare più a lungo nel seguente capo.

CAPO XVII.

Dell' infinità (1).

§. 1. *Noi attribuiamo immediatamente l'idea dell' infinità allo spazio, alla durata, ed al numero.*

Se qualcuno desidera sapere di quale specie sia l'idea da noi chiamata *infinità*, non può meglio ve-

(1) Sotto due aspetti si può riguardare quanto è a dirsi e si è detto da' più chiari filosofi intorno allo spazio ed al tempo, o alla durata. 1. Cioè considerando l' idea che è in noi. 2. Quanto v' è d' obbiettivo o subbiettivo fuori di noi. Per quanto io rifletta sul primo punto, altro non parmi avere dello spazio, e così dicasi della durata, che una idea astratta la quale traggo dalle idee delle particolari e corporee estensioni, che sono fuori di me, senza le quali io non

nirne in cognizione, se non considerando a che il nostro spirito at-

---

avrei questa idea; per la qual cosa l' idea dello spazio, non è che l' idea della capacità d' estensione. A questa idea poi di spazio o capacità si annette l' idea, o per meglio dire la parola d' *infinito*, essendo che la nostra immaginazione non può trovarvi un confine. Egli è adunque un errore di termine, il quale trasse in tanti errori d' idee il dire aver noi l'idea dell'*infinito*, poichè questa parola esprime anzi una negazione d' idea. Il celebre Kant stabilisce sullo spazio e sul tempo nuove teorie, le quali fan base al suo sistema. Nega ch' essi siano oggetti della sensazione, nega esser rapporti delle cose inerenti a queste cose stesse, nega che siano un puro niente, nega finalmente che siano idee astratte, ma vuole essere queste idee fondamentali, le di cui qualità sono incomprensibili, se si considerano come qualche cosa d'obbiettivo fuori di noi; idee pure intuitive e trascendentali, oggetti dell' intelletto puro, e non della sensibilità, la quale ha solo per oggetto quanto apparisce nello spazio, e nel

tribuisca più immediatamente l'infinità, e come si formi quest' idea.

---

tempo, senza che possa prestare all' intelletto le idee fondamentali dello spazio, e del tempo. Infatti lo spazio ed il tempo trovansi nello spirito come grandezze infinite, e l'esperienza non potrebbe mostrare alcuna infinità. Secondo Kant adunque lo spazio, ed il tempo sono forme a *priori*. Lo spazio è la forma a *priori* dei sensi esterni, ed il tempo del senso interno. Queste sono le teorie che da lui sviluppate conducono necessariamente all' idealismo, come potrà osservare ognuno ch' abbia esatta cognizione di questo sistema, che volle nella sua origine porre una linea di separazione tra il dominio della sensibilità e quello del puro intelletto.

Ma comunque siano le idee che abbiamo dello spazio, e del tempo, o trascendentali, o empiriche, o positive, o negative; egli è ancora a vedersi se questa negazione di confini riguardo allo spazio debbasi piuttosto riferire alla materia o ad un vôto, e se l' idea dell' eterno dobbiamo piuttosto ritenerla qual ipotesi, e sforzo della nostra

tano, e non sono capaci di alcuna altra differenza che di accrescimento o di diminuzione, sembrano essere i nomi o i segni particolari, più necessarj a ciascuna di queste combinazioni distinte, che ad alcun' altra specie d' idee. La ragione si è che senza tali nomi, o segni a fatica si potrebbe contando far uso dei numeri, e massime allorquando la combinazione è composta di una grande moltitudine di unità, poichè difficile allora sarebbe l' impedire, che di queste unità insieme unite senza aver distinta tal particolare collezione con un nome o segno preciso, non se ne facesse un perfetto caos.

§. 6. *Nuovi motivi per istabilire questa necessità.*

Questa a parer mio si è la ragione per cui certi Americani, coi

A me sembra che il finito, e l'infinito siano risguardati come modi

---

immaginazione, oppur dobbiamo applicarla a qualche essere positivamente esistente *ab--eterno* cioè o la materia secondo alcuni, o Dio secondo i più. Ecco aprirsi sull' infinito e sull' eterno una nuova fonte d' infinite, ed eterne questioni. Io tacerei su tutte se una vecchia opinione di un recente filosofo non m' invitasse a dir alcuna cosa sullo spazio.

Se siavi uno spazio *disseminato* siccome lo chiamano gli scolastici, i lumi del nostro secolo, a mio avviso, non lo hanno ancora esattamente e definitivamente stabilito, come che sembrano provarlo alcuni fenomeni, siccome il moto de' corpi, l' elevazione del mercurio nel barometro ed altri simili. Ma in quanto poi alle teorie dello spazio fuori del nostro universo (vacuum coacervatum detto dagli scolastici) di cui parla l' Autore al capo XIII., e che sembrava all' evidenza stabilito da Newton, ora trovano un oppositore in Allix, il quale stabilendo una nuova teoria dell' universo, rinnova l' antica opinione dell' infinito spazio pieno. Newton

della quantità, e che non sieno originariamente, e nella loro prima

---

avea già provato, che i corpi celesti non potrebbero moversi in un pieno, e che quindi tra un pianeta ed un altro v' erano vastissimi spazj, che andavano a confondersi cogli immensi spazj ed infiniti, non occupati che dalla immensità di Dio. Ma Allix al quale non vanno a genio nè le leggi d' attrazione, nè il vuoto stabilito da Newton, opina che ogni pianeta formante parte di un sistema celeste sia circondato ed involto in un' ampiissima atmosfera di gaz, esalati dalla decomposizione dei corpi animali e vegetabili, e che alcun gaz di tutte queste atmosfere, siccome l' idrogeno s' innalza più d' ogni altro, e dilatandosi nei vastissimi spazj va a comporre un' atmosfera comune a tutto il sistema celeste. Ma quei gaz che partono dalla parte illuminata dei pianeti, prendono la loro direzione verso il centro comune che è il sole; quelli poi che s' innalzano dalla parte oscura bisogna che siano trattenuti, onde non si perdino nell' ampiezza degli spazj, e non venghi a disciogliersi il mondo. Quindi o sono trattenuti

denominazione attribuiti, che a cose aventi parti, e capaci d'accrescimento, o di diminuzione per l'ad-

---

dai gaz esalati dalla parte illuminata di qualche altro pianeta più distante dal sole; oppure è d'uopo che lo siano dall'atmosfera comune di qualche altro sistema, essendo che ogni stella fissa è centro di un proprio sistema celeste. Quindi il numero di questi sistemi planetarj è infinito, poichè se si supponesse mancare alla superficie della comune atmosfera di ciascun sistema, atmosfere comprimenti di altri sistemi, i gaz della nostra o di altra qualunque si perderebbero, siccome si è detto, a poco a poco negli immensi spazj, e verrebbe distrutto l'equilibrio dell'universo (Allix: Nuova teoria dell'universo). Quindi da Allix vengono negate contemporaneamente due proposizioni sostenute da altri filosofi, cioè e la possibilità dello spazio vuoto ed infinito, e che la materia sia finita.

L'occuparsi più oltre in queste questioni sarebbe contro alla brevità voluta in una nota e fin d'ora già trascurata. RR.

dizione, o sottrazione della minima parte. Tali sono le idee dello spazio, della durata, e del numero, di cui abbiamo fatto parola nei capi precedenti. A dir vero non possiamo se non essere persuasi, che Dio, quest' Essere supremo, dal quale, e per il quale tutto esiste, sia incomprensibilmente infinito: pure allorchè applichiamo, nel nostro intelletto, le di cui vedute sono sì deboli, e sì ristrette, la nostra idea dell' infinito a questo primo Essere, lo facciamo principalmente rapporto alla sua durata ed alla sua località, e più figuratamente, a mio credere, rapporto alla sua potenza, alla sua sapienza, alla sua bontà, ed agli altri suoi attributi effettivamente inesausti, e incomprensibili. Poichè allorquando chiamiamo questi attributi *infiniti*, non abbiamo altra idea di questa infinità, di quella che conduce lo spirito a fare alcuna

riflessione sopra il numero, o l'estensione degli atti o degli oggetti, della potenza, della sapienza, e della bontà di Dio: atti, o oggetti, che non possono giammai essere supposti in sì gran numero, che da questi attributi non sieno sempre soverchiati, sebbene li moltiplichiamo in noi stessi con un'infinità di numeri, moltiplicati senza fine. D' altronde, io non pretendo spiegare come questi attributi sieno in Dio, che è infinitamente superiore alla debole capacità del nostro spirito, di sì corte vedute. Questi attributi contengono senza dubbio in se stessi la massima perfezione, ma tal è la maniera in cui li concepiamo, e tali sono le idee, che abbiamo della loro infinità.

§. 2. *L' idea del finito si presenta facilmente al nostro spirito.*

Stabilito adunque che lo spirito risguarda il finito, e l' infinito come modificazioni dell' espansione, e della durata, fa d' uopo da prima esaminare come lo spirito se ne formi delle idee. Circa l'idea del finito è facile cosa il comprenderlo; poichè porzioni circoscritte d' estensione, venendo a colpire i nostri sensi ci danno l'idea del finito; e gli ordinarj periodi della successione, come le ore, i giorni, e gli anni, che sono altrettante lunghezze circoscritte, pel di cui mezzo misuriamo il tempo, e la durata, ci forniscono pure la stessa idea. La difficoltà consiste in sapere come da noi si acquistano le idee infinite dell' eternità, e dell' immensità, essendo gli oggetti da cui siamo circondati trop-

po lungi d'avere alcuna affinità, o proporzione con quest' estensione infinita.

§. 3.

Chiunque ha l'idea di qualche lunghezza determinata di spazio, come di un piede, trova poter ripeterla, ed aggiugnendola alla precedente formare l'idea di due piedi, e così di tre per l'addizione di una terza, e di continuo progredire senza giammai venire a capo delle addizioni, sia dell'idea stessa d'un piede, o se gli aggrada del doppio, o di altra qualunque idea di lunghezza, come di un miglia, o del diametro della terra, o dell' *orbis magnus*. Imperciocchè qualunque egli prenda di tali idee, e per quante volte le raddoppia, o in qualunque guisa le moltiplichi vede che dopo aver continuate queste addizioni in loro stes-

se, ed estesa quanto gli è piaciuto l'idea, su cui ha da principio fissato il suo spirito, non ha motivo di fermarsi, nè trovasi tampoco più vicino alla fine di queste specie di moltiplicazioni, di quello che era quando le ha incominciate. In tal modo la facoltà che ha di estendere senza fine la sua idea dello spazio con nuove addizioni, rimanendo sempre la medesima, ne trae l' idea di uno spazio infinito.

§. 4. *La nostra idea dello spazio è senza limiti.*

Tal è, a mio parere, il mezzo per cui lo spirito si forma l'idea di uno spazio infinito. Ma non essendo sempre le nostre idee, prove dell' esistenza delle cose, l' esaminare se un tale spazio senza confini, di cui lo spirito ha l' idea esista attualmente è una questione

in tutto differente. Nulladimeno giacchè ci si para innanzi penso poter a diritto asserire, che noi siamo sospinti a credere, essere effettivamente lo spazio in se stesso attualmente infinito; ed è l'idea stessa dello spazio che vi ci guida naturalmente. Diffatti sia che noi consideriamo lo spazio come l'estensione del corpo, o come esistente per se stesso senza rinchiudere alcuna materia solida, (poichè non solo abbiamo l'idea di un certo spazio vuoto di corpo, ma credo aver provata la necessità della sua esistenza per il moto de' corpi,) è impossibile che lo spirito vi possa giammai trovare, o supporre limiti, o rinvenire ostacoli progredendo in questo spazio, per quànto estenda i suoi pensieri. Anzi ben lungi che i confini di qualche corpo solido, quand' anche fossero muraglie di diamante, possano impedire allo

spirito di progredire co' suoi pensieri più oltre nello spazio, e nell' estensione, che anzi (1) glie ne agevolano i mezzi. Poichè nessuno può dubitare, che per quanto s'estenda il corpo altrettanto non si estenda l' estensione. Ma pervenuti alle estremità dei corpi, che mai può arrestare lo spirito, e convincerlo di essere giunto alla fine dello spazio, giacchè lungi dal ravvisare alcun limite, tiene per fermo che il corpo stesso può muoversi nello spazio, che trovasi al di là di lui stesso. Imperocchè se è necessario uno spazio vuoto tra i corpi per piccolo che ei sia, affinchè possano muoversi; e per conseguenza se i corpi possono muoversi in tutti i modi in questo spazio vuoto, o per meglio dire, se è impossibile potersi

(1) Veggasi su ciò un bel passo di Lucrezio riportato nel Tom. II. pag. 217.

muovere alcuna particella di materia, se non nello spazio vuoto, è dell' ultima evidenza che un corpo può tanto muoversi in uno spazio vuoto oltre gli ultimi confini dei corpi, quanto in un vuoto (1) sparso tra i corpi. Imperocchè l' idea di uno spazio vuoto, altrimenti chiamato *spazio puro* è esattamente la stessa, sia che questo spazio si trovi tra i corpi, od oltre i loro ultimi confini, è sempre lo spazio stesso. L' uno non differisce dall' altro in natura, ma in grado d' espansione, e nulla havvi che impedisca il corpo di muoversi: talmentechè, ovunque lo spirito sospingasi col pensiero, o fra i corpi, o al di là dei corpi, non gli verrebbe di trovare limiti ed un fine a questa uniforme idea dello spazio. Dal che è forzato a conchiudere dalla natura

(1) *Vacuum disseminatum.*

e dalla idea di ciascuna parte dello spazio, esser egli attualmente infinito.

§. 5. *È pure senza limiti l'idea che abbiamo della durata.*

Nel modo stesso che acquistiamo l' idea della immensità per la facoltà che abbiamo di ripetere l' idea dello spazio quanto ci piaccia, ci formiamo altresì l'idea dell'eternità, mercè il potere che abbiamo di ripetere l' idea di una lunghezza particolare di durata con una infinità di numeri aggiunti senza fine. Imperocchè siamo convinti in noi stessi di non potere giungere alla fine di queste ripetizioni, come sentiamo di non potere giungere alla fine dei numeri. Ma se siavi poi qualche essere reale, la di cui durata sia eterna, è una questione estranea a ciò che ho esposto, che noi abbiamo un' idea dell' eternità. E a tal proposito

dico, che chiunque considera qualche cosa attualmente esistente, deve progredire necessariamente a qualche cosa d'eterno. Ma avendo trattato questo argomento altrove, non mi fermerò quivi maggiormente, e passerò a far qualche riflessione sull' idea che abbiamo dell' infinità.

§. 6. *Perchè altre idee non sono capaci d' infinità.*

Se vero è che questa nostra idea dell' infinità ci provenga da quella facoltà che osserviamo in noi stessi di ripetere senza fine le nostre idee, si può chiedere, *perchè non attribuiamo l' infinità ad altre idee, siccome facciamo a quelle dello spazio, e della durata*, potendole quanto queste ripetere sì facilmente e sì di sovente nel nostro spirito, eppure ad alcuno non è ancora caduto in animo di ammettere una dolcezza

infinita, o una bianchezza infinita, benchè ripeter si possa l' idea del dolce, e del bianco quanto quelle di una canna, o di un giorno? La ripetizione di tutte le idee, io rispondo, considerate come composte di parti e capaci per l' addizione di accrescimento di eguali o di più picciole parti, ci fornisce l' idea dell' infinità, facendosi con questa ripetizione senza fine un accrescimento continuo che non può avere capo. Ma nelle altre idee non avviene lo stesso; poichè se all' idea più vasta dell' estensione e della durata che ho di presente aggiunga la più picciola parte comprensibile si accrescerà, ma ove alla più perfetta idea che ho del bianco il più rilucente, ne aggiunga un' altra di un bianco eguale, o meno vivo (non potendo aggiungere l' idea di un bianco maggiore di quello da me già supposto il più risplenden-

te) non aumenta, nè si estende la mia idea in alcun modo, motivo per cui le differenti idee di bianchezza ecc. nomansi *gradi*. Veramente le idee composte di parti sono atte a ricevere aumento per l'addizione della più picciola parte; ma richiamisi l'idea del bianco jeri prodotta dalla vista di un fiocco di neve, e un' altra idea del bianco che eccita ora un altro fiocco di neve, se si uniscono queste due idee si incorporano, per così dire, e si riuniscono in una sola senza che l'idea della bianchezza in nulla si aumenti. Che se aggiungiamo un picciol grado di bianchezza ad un maggiore ben lungi dall' aumentarlo, lo diminuiamo. Dal che ne segue visibilmente, che tutte quelle idee non composte di parti, non possono essere aumentate in quella proporzione, che vuolsi, o più oltre di quello che dai sensi vengono loro

rappresentate. All' opposto siccome lo spazio, la durata, ed il numero sono capaci di accrescimento per via di ripetizione, lasciano allo spirito un' idea, cui può sempre aggiugnere senza giammai venire al fine, in modo che non si saprebbe concepire un termine, che limiti queste addizioni, o progressioni, e conseguentemente esse sono le sole idee, che conducono i nostri pensieri verso l' infinito.

§. 7. *Differenza tra l' infinità dello spazio, ed uno spazio infinito.*

Ma sebbene la nostra idea dell' infinità proceda dalla considerazione della quantità, e dalle addizioni, che lo spirito è capace di farvi per via di ripetizioni reiterate senza fine di tali porzioni ch' ei vuole, pure io credo, che arrechiamo grandissima confusione ai nostri pensie-

ri, allorchè uniamo l' infinità a qualche idea precisa di quantità, che possa essere supposta presente allo spirito, e che quindi favelliamo di una quantità infinita, cioè di uno spazio infinito, o di una durata infinita; poichè essendo, *la nostra idea dell' infinità*, a parer mio, un'idea, che si aumenta senza fine, e l' idea che lo spirito ha di qualche quantità, essendo allora determinata a questa idea, perchè per quanto grande la si supponga, ella non potrebbe essere più grande di quello che è attualmente; aggiungere l' infinità a quest' ultima idea, si è pretendere di adattare una misura determinata ad una grandezza, che va sempre aumentando. Laonde io non istimo vana sottigliezza il dire, che faccia d' uopo distinguere diligentemente l' idea dell' infinità dello spazio, da quella di uno spazio infinito. La prima di queste idee

consiste in una progressione senza fine, che si suppone, che lo spirito faccia per via di ripetizioni di tali idee di spazio, come gli vien talento di scegliere. Ma il supporre che si abbia attualmente nello spirito l' idea di uno spazio infinito, si è supporre che lo spirito lo abbia di già percorso, e che veda attualmente tutte le idee ripetute dello spazio, che una ripetizione infinita non può giammai rappresentargli totalmente; il che racchiude una manifesta contraddizione.

§. 8. *Noi non abbiamo l'idea di uno spazio infinito.*

Il che acquisterà forse maggior chiarezza se noi l' applichiamo ai numeri. L'infinità dei numeri a cui, come ognuno vede, si può continuamente aggiugnere, senza poter avvicinarsi al fine, sembra facile a

comprendersi da chiunque vi rifletta. Ma per quanto chiara sia quest' idea dell' infinità dei numeri un' assurdità troppo sensibile sarebbe un' idea attuale di un numero infinito. Qualunque idea positiva che in noi stessi abbiamo di un certo spazio, numero, o durata, di qualsiasi grandezza, sarà sempre un' idea finita. Ma quando supponiamo un' inesauribile residuo, in cui limite alcuno non concepiamo, in guisa che lo spirito vi trovi, onde fare continue progressioni senza giammai ridurre a compimento tutta l' idea, è ivi che troviamo la nostra idea dell' infinito. Ora sebbene a considerarla sotto questo aspetto, cioè a non concepire che una negazione di limiti, ella ci sembri assai chiara, pure qualora vogliamo formarci l' idea d' un' espansione, o di una durata infinita, quest' idea diviene assai oscura, e

confusa, perchè ella consta in allora di due parti assai differenti per non dire affatto incompatibili. Imperciocchè supponiamo, che un uomo formi nel suo animo l'idea di uno spazio, o di un numero, di qualunque grandezza ei voglia, è chiaro che lo spirito s'arresta, e si limita a questa idea, il che è direttamente contrario all'idea dell'infinità, che consiste in una progressione, supposta senza confini. D'onde deriva, a mio credere, che noi sì facilmente ci confondiamo allorchè ragioniamo di uno spazio infinito, o di una durata infinita, perchè volendo combinare due idee che non potrebbero sussistere insieme, ben lungi d'essere due parti d'una medesima idea, come ho detto da principio per conformarmi alla supposizione di quegli, che pretendono avere un'idea positiva d'uno spazio, o di un numero infinito, noi non possiamo

trarre conseguenze dell' una all' altra, senza avvilupparci in difficoltà insormontabili, e simili a quelle, in cui cadrebbero coloro, che vorrebbero ragionare del moto sull'idea del moto che non progredisce, cioè sopra un' idea così chimerica, e frivola, che quella di un moto in riposo. Laonde credo poter conchiudere, che l'idea di uno spazio, o, ciò che torna lo stesso, di un numero infinito, vale a dire di uno spazio, o di un numero attualmente presente allo spirito, e sopra il quale egli fissa, e limita la sua vista è differente dall' idea di uno spazio, o di un numero, che non si può giammai esaurire col pensiero, quantunque si estenda continuamente con addizioni, e progressioni senza fine. Perocchè qualunque estensione abbia l' idea di uno spazio, che ho attualmente nello spirito, la sua grandezza mai

non sorpassa la grandezza, ch' ella ha nell' istante medesimo, in cui ella è presente al mio spirito, benchè nel momento seguente io possa duplicarla, ed estenderla per tal modo all' infinito, essendo infinito solo quello che non ha limiti: e tale è quest' idea dell' infinità, alla quale i nostri pensieri non potrebbero trovare alcun termine.

§. 9. *Il numero ci somministra la idea più chiara dell' infinità.*

Ma tra tutte le idee, che ci forniscono l' idea dell' infinità quale siamo capaci di avere, *quella del numero è la sola che ce ne dia una idea più chiara e più distinta*, come abbiamo già osservato. Imperocchè anche allorquando lo spirito applica l' idea dell' infinità allo spazio ed alla durata, si serve d' idee di numeri ripetuti, come di milioni di milioni

di leghe o d' anni, idee tutte distinte, che il numero fa che non cadono in un ammasso confuso, in cui lo spirito si confonderebbe. Ma quando abbiamo aggiunti tanti milioni quanti ci è piaciuto di certe lunghezze di spazio o di durata, l' idea la più chiara, che possiamo formarci dell' infinità, è il residuo confuso, ed incomprensibile di numeri, che moltiplicati senza fine, non lasciano scorgere alcun termine a queste addizioni.

§. 10. *Noi concepiamo diversamente l' infinità del numero, della durata e della espansione.*

Per penetrare più addentro in questa idea che abbiamo dell' infinità, e convincerci non essere altro che un' infinità di numeri da noi applicata a parti determinate di cui abbiamo idee distinte nello spirito,

non sarà forse inutile il considerare, che generalmente non risguardiamo il numero come infinito, laddove siamo mossi ad attribuire quest' idea alla durata, ed alla espansione, ciò che proviene dal trovare nel numero un fine; poichè non essendovi nel numero nulla minore dell' unità, ivi ci arrestiamo, ed ivi troviamo per così dire, il limite ai nostri conti. Ciò non pertanto non possiamo porre limite alcuno all' addizione ò all' accrescimento de' numeri. Ci troviamo, a questo riguardo, come all' estremità d'una linea, che può dall' altra parte essere continuata, oltre a tutto ciò che possiamo concepire. Ma non avviene lo stesso rapporto allo spazio ed alla durata, poichè nella durata, consideriamo questa linea di numeri come estesa da due parti in una lunghezzà incomprensibile, indeterminata ed infinita. Il che ap-

parirà evidente a chiunque vorrà riflettere sulla idea che ha dell' eternità, la quale, credo, a lui altro non parrà, se non questa infinità di numeri estesa da due lati, cioè rispetto alla durata trascorsa, e futura, *a parte ante*, e *a parte post*, come si dice nelle scuole. Imperocchè qualora vogliamo considerare l' eternità *a parte ante*, e che facciamo, se non ripetere nel nostro spirito, cominciando dal tempo presente in cui esistiamo, le idee degli anni o dei secoli, o di qualsivoglia altra porzione della trascorsa durata, intimamente convinti poter noi continuare queste addizioni per mezzo di un' infinità di numeri che non ci possono giammai venir meno? E qualora consideriamo l'eternità *a parte post*, cominciamo pure da noi stessi precisamente nel modo stesso, estendendo con futuri periodi, moltiplicati senza fine questa

linea di numeri, che sempre continuiamo come prima, e queste due linee unite insieme fanno quella durata da noi chiamata *eternità*, la quale parrà infinita da qualunque lato la si consideri, applicando sempre alla parte che ravvisiamo l'infinità de' numeri, cioè a dire la facoltà di sempre vieppiù aggiungere senza giammai pervenire alla fine di tali addizioni.

§. 11. *Come concepiamo l' infinità dello spazio.*

Non altrimenti avviene rispetto allo spazio, in cui noi ci consideriamo come collocati in un centro da cui possiamo aggiungere da ogni lato linee indefinite di numeri, annoverando da tutte le parti che ci circondano una canna, una lega, un diametro della terra, o dell'*orbis magnus*, che moltiplichiamo con

quell' infinità di numeri che vogliamo, e non avendo maggior motivo di prescriver limiti a queste ripetute idee di quel che abbiamo di darne al numero, acquistiamo quindi l'idea dell' immensità.

§. 12. *La materia è divisibile all' infinito.*

L' impossibilità dello spirito di giugnere all' ultima divisibilità di una massa qualunque di materia, fa sì che in ciò pure, in quanto a noi, si trovi un' infinità, la quale parimente è un' infinità di numero; ma colla differenza che nell' infinità risguardante lo spazio e la durata, non impieghiamo che l' addizione dei numeri, laddove la divisibilità della materia è simile alla divisione dell' unità nelle sue frazioni, in cui lo spirito può fare addizioni all' infinito, come nelle addizioni

precedenti, non essendo in effetto questa divisione, se non una continua addizione di nuovi numeri. Ora non possiamo nell' addizione dell' uno avere un' idea più positiva di uno spazio infinitamente grande, di quello che ci venga fatto colla divisione dell'altro, arrivare all'idea di un corpo infinitamente picciolo, essendo la nostra idea dell' infinità in tutti i rapporti fugace, e che, per così dire, sempre s' aumenta con una progressione che va all'infinito, senza poter essere in alcuna parte fissata.

§ 13. *Non abbiamo un' idea positiva dell' infinito.*

Sarebbe, io credo, difficile il trovare alcuno sì fantastico che asserisse avere un' idea positiva di un numero attualmente infinito, non consistendo tale infinità, che nel potere

di aggiungere alcuna combinazione d'unità ad un ultimo numero qualunque, e così a suo talento proseguire. Non altrimenti addiviene rispetto all'infinità dello spazio, e della durata, in cui questo potere di cui ho parlato, lascia allo spirito il mezzo di aggiungere senza fine. Pure taluni si immaginano d'avere idee positive di una durata infinita, o di uno spazio infinito. Ma per annichilare una tale idea positiva dell'infinito, che costoro pretendono avere, credo basti chieder loro, se a questa idea potrebbero o no aggiungere qualche cosa: il che dimostra facilmente l'inconseguenza di questa pretesa idea. Parmi infatti non potere noi avere alcuna idea positiva di un certo spazio, o di una certa durata, che non sia composta da un certo numero di piedi o di canne, di giorni o d'anni, che non sia com-

mensurabile coi numeri ripetuti di cui abbiamo idee nello spirito, e per il cui mezzo giudichiamo della grandezza di tali sorta di quantità. Posto adunque che l'idea d'uno spazio infinito, o di una durata infinita, deve essere necessariamente composta di parti infinite, non può avere altra infinità fuorchè quella dei numeri capaci di essere moltiplicati senza fine, e non un' idea positiva di un numero attualmente infinito. Imperciocchè, a mio avviso, è evidente, che l'addizione delle cose finite (come sono tutte le lunghezze di cui abbiamo idee positive) non potrebbe giammai produrre l'idea dell'infinito, se non alla foggia del numero, che essendo composto di unità finite aggiunte le une alle altre, non ci dà l'idea dell'infinito, se non per la facoltà che abbiamo di aumentare continuamente la somma, e di fare sem-

pre nuove addizioni della stessa specie, senza che ne venga di fare il menomo avanzamento verso il fine di una tale progressione.

§. 14.

Coloro che si danno a credere d' avere un' idea positiva dell' infinito, si servono a provarlo di un argomento, che sembrami assai frivolo. Essi lo deducono dalla negazione di un fine che è, dicon essi, qualche cosa di negativo, ma la di cui negazione è positiva. Ma chiunque considererà non essere il fine nel corpo che l' estremità, o la superficie di esso, avrà forse difficoltà a comprendere, che il fine sia qualche cosa di puramente negativo, e colui che vede l' estremità della sua penna essere nera o bianca, sarà mosso a credere, che il fine sia qualche cosa di più d' una

pura negazione, e diffatti allorchè si applica alla durata non è già una pura negazione di esistenza, ma bensì a parlare in termini più proprj l'ultimo momento dell' esistenza. Che se costoro vogliono che il fine non sia, rispetto alla durata, che una pura negazione d' esistenza, io sono certo che non potrebbero negare, essere il principio il primo istante dell' esistenza dell' essere che comincia ad esistere; ned alcuno mai si è immaginato che fosse una pura negazione. Onde dal loro proprio raziocinio ne segue, che l' idea dell' eternità *a parte ante*; o di una durata senza principio, non è che un' idea negativa.

§. 15. *Che siavi di negativo, e di positivo nella nostra idea dell' infinito.*

L' idea dell' infinito ha, lo con-

fesso, qualche cosa di positivo, nelle cose stesse, che applichiamo a quest' idea. Allorchè vogliamo pensare ad uno spazio infinito, o ad una durata infinita, ci rappresentiamo dapprima un' idea estesissima, come per esempio di alcuni milioni di secoli, o di leghe, reiteratamente duplicate, o moltiplicate. Tutto quello che in tal guisa raccogliamo nel nostro spirito è positivo, cioè l'ammasso di un gran numero d'idee positive di spazio, o di durata; ma di quello che ancor rimane non abbiamo nozione positiva e distinta, maggiore di quella che ne ha il pilota della profondità del mare, allorchè calando una fune di molte braccia non trova fondo alcuno; gli è ben noto che la profondità è di tante braccia, e più, ma non ha alcuna nozione distinta di questo soverchio. Talchè se egli potesse aggiugnere sempre

una nuova linea, ed il piombo sempre più discendesse senza arrestarsi, sarebbe presso a poco nello stato in cui si trova il nostro spirito, allorchè si studia di giugnere ad un'idea completa, e positiva dell'infinito; e in tal caso sia poi la fune di dieci braccia, o di dieci mille, è del pari atta a far conoscere quello che sopravanza, cioè ad iscoprirci assai confusamente, e per via di comparazione, non esser questo il fine, e potersi andar più oltre. Lo spirito ha un'idea positiva di tanto spazio quanto attualmente ne concepisce; ma per quanto egli si sforzi di estendere, e di aumentare continuamente quest'idea, onde renderla infinita, ella è però sempre incompleta. Quanto spazio lo spirito rappresenta a se stesso nell'idea, che formasi d'una certa grandezza è altrettanta estensione chiaramente, e realmente impressa

nell' intelletto ; ma l'infinito è ancor più grande. D'onde ne traggo : 1.° *che l'idea di altrettanto è chiara e positiva*, 2.° *che l' idea di qualche cosa più grande, è parimente chiara, ma che non è, se non un' idea comparativa*, 3.° *che l'idea di una quantità che supera di tanto ogni grandezza che non si possa comprendere, è puramente negativa*, e che nulla assolutamente ha di positivo ; imperciocchè chi non ha un' idea chiara, e positiva della grandezza di una certa estensione (il che cercasi precisamente nell' idea dell' infinito) non potrebbe avere un' idea comprensibile delle dimensioni di questa estensione, ned io credo che alcuno presuma di avere una tale idea rapporto all' infinito. Conciossiachè il dire che uno ha un' idea chiara e positiva d' una quantità, senza sapere quale ne sia la grandezza, è lo stesso che il dire, che

un tale ha un' idea chiara e positiva dei granelli d' arena, che sono sulla spiaggia del mare, ma non sa daddovero quanto ve ne siano, solo sa che ve n' hanno più di venti. Ora tale si è appunto l' idea perfetta e positiva, che abbiamo di uno spazio o di una durata infinita allorchè diciamo, che superano l'estensione o la durata di 10, di 100, di 1000, o di qualunque altro numero di leghe o d' anni, di cui abbiamo o possiamo avere una idea positiva. Questa è a mio avviso tutta l' idea, che abbiamo dell' infinito; in modo che tutto quello che oltrepassa la nostra idea positiva, rispetto all' infinito, è oscuro e non eccita nello spirito, che una confusione indeterminata d' un' idea negativa, in cui altro non mi è dato scorgere, se non che non comprendo ne posso comprendere tutto quello che vi vorrei concepire, es-

sendo un troppo vasto oggetto per una intelligenza debole e circoscritta, come la mia: il che non può essere che lunghissimo tratto distante da un' idea completa e positiva, poichè la maggior parte di ciò che io vorrei conoscere, è in disparte sotto la vaga denominazione di qualche cosa, che è sempre maggiore. Perocchè il dire, che dopo di avere misurato tanto, e dopo d' essersi innoltrato sì addentro in una quantità, non se ne trova il fine, si è dire solo che tale quantità è più grande. Così che il negare un fine ad una certa quantità, significa solamente in altri termini, ch' ella è più grande, e la totale negazione d' un fine non comprende che l' idea di una quantità sempre maggiore che in se si serba, onde applicarla a tutte le progressioni, che lo spirito farà sulla quantità, aggiugnendola a tutte le idee di

quantità che si ha, o che si può supporre avere. Ora si giudichi se sia un' idea positiva.

§. 16. *Non abbiamo alcuna idea positiva di una durata infinita.*

Io bramerei sapere da coloro che pretendono avere un' idea positiva dell' eternità, se l' idea che hanno della durata contenga o no successione. Se non ne contiene, spetta a loro di far vedere in che differisca la nozione, che hanno della durata, allorchè è applicata ad un essere eterno, da quella che hanno allorchè è applicata ad un essere finito; poichè forse troveranno alcuni, che al par di me confessando ingenuamente la debolezza del loro intelletto su questo punto, dichiareranno che la nozione, che hanno della durata, li obbliga a concepire: che di tutto quello che ha durata,

la continuazione è stata più lunga oggi di jeri. Che se per non dover attribuire successione all'esistenza eterna, hanno ricorso a ciò che nelle scuole chiamasi *punctum stans*, punto fisso e stabile, io credo che questo espediente non servirà più che tanto a dilucidare la cosa, o a darci un'idea più chiara o più positiva d'una durata infinita, null'altra cosa sembrandomi più incomprensibile, che una durata senza successione. Ed altronde supposto, che questo punto stabile abbia qualche significato, non avendo alcuna (1) *quantità* di durata finita o infinita, non si può applicarla alla durata infinita di cui parliamo. Ma, se la nostra debole capacità non ci permette di separare la successione dalla durata, quantunque ella sia, la nostra idea del-

(1) *Non est quantum* dicono gli scolastici.

l'eternità non può essere composta che d' una successione infinita di momenti, nella quale tutte le cose esistono. Per altro se alcuno ha, o gli è dato avere un' idea positiva di un numero attualmente infinito, a lui mi riporto. Veda quando questo numero infinito, di cui pretende avere l' idea, sia talmente grande, che nulla si possa aggiungere, poichè potendo aumentarlo mi immagino, che sarà intimamente convinto, che l' idea che ha di questo numero, è alquanto ristretta per costituire un' infinità positiva.

§. 17.

Io tengo opinione che un essere ragionevole, il quale usando del suo spirito voglia prendersi la cura di riflettere sulla sua esistenza, o su quella di un altro essere qualunque, non possa non avere un' idea

d'un Essere sapientissimo, che non ha avuto alcun principio: ed in quanto a me sono certo di avere una tale idea d'una durata infinita. Ma questa *negazione di un principio* non essendo, che una negazione di una cosa positiva, non può darmi un'idea positiva dell'infinità alla quale non potrei giugnere per quanto innanzi io spingessi i miei pensieri onde formarmene una nozione chiara, e completa. Confesso, io dico, che il mio spirito in tale ricerca si confonde, e che malgrado tutti i miei sforzi, mi trovo sempre al di qua della meta, ben lungi dal raggiugnerla.

§. 18. *Non abbiamo idee positive di uno spazio infinito.*

Chiunque crede di avere un'idea positiva di uno spazio infinito, troverà, ne son certo, ove alcun poco

vi rifletta che non ha una maggiore idea sì del più grande come del più piccolo spazio. Perocchè in quanto a quest' ultimo, che sembra il più facile a concepirsi, ed il più proporzionato alla nostra capacità, non possiamo in sostanza scoprirvi altra cosa se non un' idea comparativa di picciolezza, che sarà sempre più piccola che alcuna di quelle di cui abbiamo una positiva idea. Tutte le idee positive, che abbiamo di una quantità qualunque grande, o piccola, sono sempre limitate, avvegnachè le nostre idee di comparazione per cui possiamo sempre aggiungere all' una, e sottrarre all' altra, non le siano; poichè non essendo il residuo, sia desso grande, o picciolo, compreso nell' idea positiva che abbiamo, è affatto oscuro, e rispetto a noi non consiste che nella facoltà, che abbiamo di estendere l' uno, e di diminuire l' altro senza

mai cessare. Un pestello, ed un mortajo ridurranno tosto una parte di materia all' indivisibilità, quanto lo spirito del più sottile matematico; ed un agrimensore potrebbe misurare a pertica lo spazio infinito con quella velocità colla quale potrebbe un filosofo formarsene un' idea, mercè la penetrante vivacità del suo spirito o concepirlo col pensiero, cioè averne un' idea positiva. Colui che pensa ad un cubo di un pollice di diametro, ne ha nel suo spirito un' idea chiara, e positiva. Di pari modo può formarsi l' idea di un cubo di un mezzo pollice, di un quarto, di un ottavo di pollice, e sempre diminuirlo sino a tanto che non gli rimane nello spirito, che l' idea di qualche cosa estremamente piccola, ma che però non giunge a quella incomprensibile piccolezza che la divisione può produrre. Il suo spirito è tanto lontano

da questo rimasuglio di picciolezza, quanto lo era al cominciamento della divisione, e conseguentemente non arriva mai ad avere una idea chiara e positiva di tale picciolezza, che è la conseguenza di una infinita divisibilità.

§. 19. *Che avvi di negativo e di positivo nella nostra idea dell' infinito.*

Chiunque pensa all' infinità, si forma da principio un' idea estesissima della cosa alla quale l' applica, sia spazio, o durata, e forse anco si affatica di moltiplicare nel suo spirito questa prima idea. Pure malgrado tutti questi sforzi, non trova d' avere un' idea positiva e distinta di ciò che rimane per farne un infinito positivo più di quello, che il contadino di Orazio ne avesse dell' acqua, dovendo passare

nel canale di un fiume, che gli attraversava il suo cammino;

che aspetta
Che scoli il fiume: questo a correr segue,
E in ogni etade seguirà perenne (1).
(Trad. Soave)

§. 20. *Alcuni credono di avere una idea positiva dell' eternità, e non dello spazio.*

Io ebbi a vedere alcuni, che tra una durata infinita e uno spazio infinito pongono una differenza sì grande, che si persuadono di avere un' idea positiva dell' eternità, ma di non poterne avere alcuna di uno spazio infinito. Ecco, a mio parere,

(1) *Rusticus expectat dum defluat amnis, at ille*
Labitur, et labetur in omne volubilis aevum.
Horat. Epist. Lib. 1. Epist. II. v. 42.

d' onde nasce tale errore; sentendo costoro, mercè le costanti riflessioni, che fanno sulle cause e sugli effetti, la necessità di ammettere qualch' essere eterno, e quinci di risguardare l' esistenza reale di quest' essere siccome corrispondente all' idea, che hanno dell' eternità, e non vedendo d' altronde necessario, ma giudicando anzi apparentemente assurdo che il corpo sia infinito, conchiudono francamente, che non verrebbe loro fatto avere l' idea di uno spazio infinito, perciocchè non saprebbero immaginare la materia infinita; mal dedotta conseguenza, a mio avviso, non essendo l' esistenza della materia più necessaria all' esistenza dello spazio, di quello che sia l' esistenza del moto, o del sole alla durata, sebbene di esso si usi per misurarla; ed io non dubito, che non si possa avere del pari l' idea di 10000 le-

ghe quadrate senza pensare ad un corpo di tale estensione, come l'idea di 10000 anni, senza immaginarsi un corpo che sia per sì lungo tempo esistito. In quanto a me non parmi più difficile l'avere l'idea di uno spazio vuoto di corpo, che sia il pensare alla capacità di uno stajo vuoto di grano, o alla cavità di una scorza di noce. Conciossiachè dall'avere noi un'idea dell'infinità dello spazio, non ne segue più necessariamente, che siavi un corpo solido infinitamente esteso, di quello che faccia mestiere, che il mondo sia eterno per avere l'idea di una durata infinita. E perchè, di grazia, andremmo noi ad immaginare necessaria l'esistenza reale della materia per sostenere la nostra idea d'uno spazio infinito, avendo noi tanto un'idea chiara di una durata futura infinita, quanto d'una durata infinita già trascorsa, tuttochè al-

cuno non s' immagini, a mio avviso, si possa concepire che una cosa esista, o abbia esistito in questa futura durata? Imperocchè egli è tanto impossibile il congiungere la idea, che abbiamo di una durata futura ad una esistenza presente, o passata, come il fare che l' idea del giorno di jeri sia la stessa di quella del giorno d' oggi, o di domani, o come l' unire i secoli passati e futuri, e renderli, per così dire, *contemporanei*. Ma se costoro si figurano d' avere idee più chiare d' una durata infinita, che di uno spazio infinito, perchè è certo che Dio ha esistito da tutta l' eternità, in luogo che non avvi materia reale, che riempia l' estensione dello spazio infinito; tuttavia credendo alcuni filosofi, che lo spazio infinito sia occupato dall' infinita *onnipresenza* di Dio, come la durata infinita è occupata dall' esistenza eterna di

quest' Essere supremo, sarà forza che convenghino avere quei filosofi un' idea così chiara di uno spazio infinito, come di una durata infinita, avvegnachè nell'uno o nell'altro di questi casi, non abbiano a mio giudizio, nè gli uni nè gli altri idea alcuna positiva dell' infinità. Imperocchè qualunque idea positiva di quantità abbia un uomo nel suo spirito, egli può ripeterla e aggiugnerla alla precedente con quella facilità colla quale può connettere a suo senno le idee di due giorni, o di due passi: idee positive di lunghezza, che ha nel suo spirito. D'onde ne segue, che se un uomo avesse un'idea positiva dell'infinito, sia di durata o di spazio, potrebbe unire due infiniti, e fare quindi un infinito, infinitamente più grande dell' altro: assurdità troppo manifesta non degna di confutazione.

§. 21. *Le idee positive che si suppongono avere dell'infinità, sono causa di errori su tale articolo.*

Tuttavolta se dopo il fin qui detto trovasi ancora chi si persuade d'avere idee chiare, e positive dell'infinità, è convenevole che goda di questo raro privilegio, ed io mi terrei fortunato (come pure altre persone di mia conoscenza, che confessano ingenuamente d'esserne privi) ove mi volesse mettere a parte delle sue scoperte su questa materia; giacchè ho sempre tenuto per fermo che le grandi, ed inesplicabili difficoltà che adombrano tutti i ragionamenti che versano sull' infinità sia dello spazio, della durata, o della divisibilità, fossero prove certe delle idee imperfette che ci formiamo dell' infinito, e della disproporzione ch' evvi tra

l'infinità e il comprendimento di un intelletto sì limitato qual è il nostro. Perocchè mentre gli uomini parlano e disputano sopra uno spazio infinito od una durata infinita, quasi ne avessero un'idea così completta, e positiva come de' nomi di cui si servono per esprimerle, o dell'idea che hanno di una canna, d'un'ora, o di alcun'altra quantità determinata, non devesi far meraviglia, che la natura incomprensibile della cosa di cui favellano, li conduca in ostacoli, ed in contraddizioni continue, e che il loro spirito si trovi oppresso da un oggetto troppo vasto, e superiore alla loro capacità, perchè venga loro di esaminarlo, e di trattarlo a loro talento.

§. 22.

Se mi sono sì a lungo fermato

a considerare la durata, lo spazio, il numero, e l'infinità che deriva dalla contemplazione di queste tre cose, non è per avventura al di là di quello il richiedesse la materia: perchè poche sono le idee semplici i cui modi più di questi esercitano i pensieri dell' uomo. Non è però ch' io pretenda di trattare di queste cose in tutta la loro estensione; basta al mio scopo, il dimostrare come lo spirito le riceva quali sono dalla *sensazione*, e dalla *riflessione*, e come l' idea stessa che abbiamo dell' infinità per quanto estranea sembri ad alcun oggetto dei sensi, o ad alcuna operazione dello spirito, dallo stesso principio tragga la sua origine non meno di tutte le altre nostre idee. Forse troverannosi alcuni matematici che dati a più sottili speculazioni potranno introdurre nel loro spirito le idee della infinità da altre vie; ma ciò non

toglie che essi pure non abbiano avute, come gli altri uomini le prime idee dell' infinità dalla sensazione e dalla riflessione nel modo da me spiegato.

CAPO XVIII.

Di alcun' altri modi semplici.

§. 1.

Io ho dimostrato ne' precedenti capi, come avendo lo spirito ricevuto alcune idee semplici per mezzo dei sensi, se ne serve per innalzarsi fino all' idea stessa dell' infinità, la quale sebbene sembri più lontana d'alcuna percezione sensibile di qualunque altra idea, nulla però comprende che composto non sia d' idee semplici a noi pervenute dalla sensazione, e che abbiamo poscia uni-

te, mercè della facoltà, che abbiamo di ripetere le nostre prime idee. Ma comechè gli esempj da me fin'ora esposti, di modi semplici, formati d'idee semplici acquistate per mezzo dei sensi, bastino a dimostrare come lo spirito arrivi a conoscere questi modi, tuttavia per servire all' ordine parlerò ancora di alcuni altri, ma in breve, dopo di che passerò alle idee più composte.

§. 2. *Modi del moto.*

Da ogni uno che abbia qualche notizia del nostro idioma vengono tosto intese le parole *sdrucciolare*, *rotolare*, *girare*, *strisciare*, *passeggiare*, *correre*, *danzare*, *saltare*, e *volteggiare*, ed altre molte; poichè appena intese, si hanno nello spirito altrettante idee distinte delle differenti modificazioni del moto. Ora i modi del moto corrispondono

a quelli dell' estensione. Imperocchè *veloce* e *lento* sono due differenti idee del moto, le cui misure sono prese dalle distanze del tempo, e dello spazio unite, in modo che formano idee composte, che comprendono tempo, e spazio al moto uniti.

§. 3. *Modi dei suoni.*

La stessa diversità trovasi nei suoni. Ogni moto articolato è una differente modificazione del suono: d' onde apparisce, che mercè di queste modificazioni l' anima può ricevere pel senso dell' udito idee distinte, quasi in numero infinito. Oltre i gridi distinti, proprj degli uccelli, e delle altre bestie, i suoni possono essere modificati per mezzo di diverse note di differente estensione insieme unite; il che produce quell' idea composta, che

chiamiamo *aria*, e che un musico può aver presente allo spirito, anche allorquando non sente, nè forma alcun suono, riflettendo sulle idee di questi suoni, che unisce tacitamente in se stesso, e nella sua propria immaginazione.

§. 4. *Modi dei colori.*

I modi dei colori differiscono pure assai tra di loro. Ve ne sono alcuni, che da noi semplicemente si risguardano come diverse graduazioni, o per parlare in termini dell' arte come *passaggi d' un medesimo colore.* Ma posciachè di rado facciamo unioni di colori per uso, o per diletto, senza che abbiavi parte la figura, come nella pittura, nelle opere di arazzo, di ricami ecc., le unioni de' colori più conosciuti appartengono ordinariamente ai modi misti, perciocchè sono composte di

idee di differenti specie, cioè di figure, e di colore, come sono la *bellezza*, l'*arco baleno*, ecc.

§. 5. *Modi dei sapori e degli odori.*

Tutti i *sapori*, e *gli odori composti* sono del pari modi composti delle idee semplici di questi due sensi; ma vi si fa meno riflessione, perchè generalmente sono privi di nomi, per la qual ragione non è possibile accennarli scrivendo. Laonde io mi riporto ai pensieri, ed all'esperienza de' miei lettori senza fermarmi ad esaminarli.

§. 6.

Ma fa d'uopo notare in generale, che questi *modi semplici*, che non sono risguardati che come differenti gradi della stessa *idea semplice*, benchè molti ve ne siano, che in se

stessi sono idee assai distinte da ogni altro modo, tuttavia ordinariamente non hanno nomi distinti, nè sono considerati come idee distinte, quando passi tra loro che una picciolissima differenza. Io lascio che altri decida se piuttosto gli uomini abbiano trascurato di conoscere questi modi, e di dar loro nomi particolari per mancanza di misure proprie a distinguerli esattamente, oppure perchè dopo di averli in tal modo distinti, tale cognizione non sarebbe tornata gran fatto necessaria, nè di un uso generale. Basta al mio disegno che dimostri, che tutte le nostre idee semplici non ci provengono che dalla sensazione, e dalla riflessione, e che introdotte nel nostro spirito, può ripeterle, e combinarle in differenti maniere, e fare così nuove idee composte. Ma sebbene il *bianco*, il *rosso*, od il *dol-*

ce ecc. non siano stati modificati, o ridotti ad idee complesse per via di differenti combinazioni, che fossero indicate con certi nomi, e quindi disposte sotto differenti specie; vi sono però alcune altre *idee semplici*, come l'*unità*, la *durata*, il *moto*, di cui abbiamo già fatto parola, la *potenza*, ed il *pensiero*, delle quali si è formata una grande diversità di *idee complesse*, che si ebbe cura di distinguere con differenti nomi.

§. 7. *Perchè alcuni modi hanno i nomi, ed altri no.*

Ed ecco, a parer mio, la ragione di tal procedere: siccome il grande interesse degli uomini s'aggira sulla società che li lega tra loro, null' altro era più necessario che la conoscenza degli uomini, e delle loro azioni, congiunta al mez-

zo di istruirsi l'un l'altro di queste azioni. Perciò hanno formato idee d'azioni umane modificate con somma precisione; ed hanno dato a ciascuna di queste idee complesse nomi particolari, onde conservare più facilmente la rimembranza di quelle cose che di continuo si presentavano al loro spirito, ragionarne senza grandi giri di parole e lunghe circonlocuzioni, e comprenderle con maggior facilità e prontezza, dovendo ad ogni ora istruirne altrui o venirne instruiti. Che gli uomini abbiano tal cosa avuto di mira; che sieno stati cioè, principalmente mossi a formare differenti *idee complesse*, ed a dar loro nomi, per lo scopo generale del linguaggio, mezzo più ch' altro mai breve, e pronto per comunicarsi i proprj pensieri, evidentemente apparisce dai nomi che hanno inventati in molte arti, o mestieri, per applicarli a differenti

idee complesse di certe azioni composte spettanti a questi differenti mestieri, onde abbreviare il discorso, allorchè danno ordini su tali azioni, o fra loro ne ragionano. Ma non trovandosi tali idee generalmente nello spirito di coloro, cui siffatte occupazioni sono estranee, le voci che esprimono queste azioni sono ignote alla maggior parte degli uomini, che parlano la stessa lingua. Tali sono i vocaboli *duplicare* (1), *amalgamare* (2), *sublimazione*, *rimescolamento*, perocchè essendo essi impiegati ad accennare certe idee complesse, che sono di rado nello spirito di altre persone fuori di quelle cui vengono di quando in quando suggerite dalle loro parti-

(1) Termini di Stamperia.
(2) Termini di Chimica.

colari occupazioni, non sono generalmente intesi, che dagli Stampatori, o dai Chimici, i quali avendo formate nel loro spirito le idee composte che tali voci significano, ed avendo applicato loro dei nomi, o ritenuti quelli già inventati per esprimerle appena le odono pronunciare dagli altri della loro professione, che tali idee si presentano tosto al loro spirito. Il termine *rimescolamento*, per esempio, eccita subito nello spirito di un chimico tutte le idee semplici di distillazione, e della mescolanza che si fa del liquore distillato con la materia da cui fu estratto per distillarlo di nuovo. Così vediamo che havvi una grande diversità d'idee semplici, di sapori, e di odori ecc., i quali non hanno nomi; e di modi ancor più, che, o non essendo stati generalmente osservati, o non di tale uso, perchè gli uomini s'av-

visino di prenderne contezza non furono contrassegnati da nomi, nè sono quindi considerati come specie particolari. Ma avrò occasione di esaminare più a lungo questa materia in seguito quando parlerò delle *parole*.

CAPO XIX.

Dei modi che risguardano il pensiero.

§. 1. *Diversi modi di pensare; la sensazione, la reminiscenza, la contemplazione ecc.*

Allorchè lo spirito riflette sopra se medesimo, e contempla le sue proprie azioni, il *pensiero* innanzi ogni altra cosa gli si appresenta, ed in esso vi osserva una gran varietà di modificazioni, che gli forniscono differenti idee distinte. In

tal modo la percezione o il pensiero che accompagna attualmente le impressioni fatte sul corpo, ed evvi come attaccata, questa percezione, io dico, essendo distinta da ogni altra modificazione del pensiero, produce nello spirito una idea distinta di ciò che chiamiamo *sensazione*, che è, per così dire, l'ingresso attuale delle idee nell' intelletto per mezzo de' sensi. Allorchè la stessa idea ritorna nello spirito, senza che l' oggetto esteriore, che la produsse dapprima, agisca sui nostri sensi, quest' atto dello spirito si chiama *memoria*. Se lo spirito si studia di richiamarla, e finalmente dopo qualche sforzo la rinviene, e se la fa presente, è la *reminiscenza*. Se lo spirito la considera a lungo attentamente, è *contemplazione*. Quando l'idea che abbiamo nello spirito ondeggia, per così dire, senza che l' intelletto vi

faccia alcuna attenzione, dicesi *visione*. Allorchè si riflette sulle idee, che si presentono da loro stesse (perocchè, siccome ho altrove notato, avvi sempre nel nostro spirito una serie d' idee, che durante la veglia si succedono le une alle altre), e si inscrivono, per così dire, nella memoria, è *attenzione*. E quando lo spirito si fissa con molta applicazione su un' idea, e la considera da tutti i lati, nè bastano a distrarlo le altre idee, che d' altrove provengono, chiamasi *studio*, od *applicazione di spirito*. Il *sonno* che non è accompagnato da alcun sogno è una cessazione di tutte queste cose; e *sognare* si è avere idee nello spirito, mentre i sensi esteriori sono in quiete, in guisa che non ricevono l' impressione degli oggetti esteriori colla loro ordinaria vivacità, si è, io dico, avere idee senza che ci vengano suggerite da

alcun oggetto esterno, o da alcuna conosciuta cagione, e senza essere scelte, nè determinate in alcun modo dall' intelletto. In quanto a ciò, che appellasi *estasi* lascio che altri giudichino, se non è un *sognare ad occhi aperti.*

§. 2.

Ecco alcuni esempi di diversi *modi di pensare*, che all' anima è dato osservare in se stessa, e di cui può conseguentemente avere idee distinte, al pari di quelle che ha del *bianco*, del *rosso*, di un *cerchio*, o di un *quadrato*. Non intendo io però di farne una completta enumerazione, nè di trattare a lungo di quella serie di idee, che dalla *riflessione ci* provengono, che questo offrirebbe la materia di un volume. Basta allo scopo prefissomi l'aver mostrato con que' pochi esem-

pj, di quale specie sieno queste idee, e come lo spirito le acquisti; tanto più che avrò occasione di parlare più a lungo in seguito di quello, che dicesi *ragionare, giudicare, volere*, e *conoscere*, che vengono annoverati tra i modi più considerevoli di pensare, o tra le più ragguardevoli operazioni dello spirito.

§. 3. *Differenti gradi di attenzione nello spirito, allorchè pensa.*

Io spero che mi si avrà per iscusato, se faccio quivi per incidenza qualche riflessione sullo stato differente, in cui trovasi la nostra anima allorchè pensa. Questa digressione sembra che assaissimo si riferisca al nostro presente disegno, e quello che dissi dell' attenzione, della visione, e dei pensieri ecc., vi ci conduce naturalmente. Ciascuno è per sua propria esperienza

convinto avere l'uomo continuamente alcune idee presenti allo spirito, qualunque esse sieno, sebbene lo spirito le contempli con diversi gradi di attenzione. Diffatti lo spirito si ferma talvolta a considerare certi oggetti sì profondamente, che ne esamina le idee da tutti i lati, ne fissa i rapporti, e le circostanze, e ne osserva le parti con tale accuratezza ed intensa applicazione, che rimove ogni altro pensiero, nè bada alle ordinarie impressioni, che sui sensi allora si fanno, e che gli avrebbero in altro tempo comunicate percezioni sensibilissime. Osserva in altre occasioni la serie delle idee, che si succedono nel suo intelletto, senza appigliarsi ad alcuna in particolare; e tal' altra fiata scorrono a lui d'innanzi, senza che egli quasi se ne avvega, quali ombre vane, che non fanno su di lui alcuna impressione.

§. 4. *Dal che probabilmente ne proviene essere il pensiero l' azione, e non l' essenza dell' anima.*

Io credo che a ciascuno sia avvenuto di provare in se stesso questo sforzo o questa rilassatezza dello spirito, allorchè pensa, secondo questa diversità di gradi che trovasi fra la più grande applicazione, ed un certo stato, nel quale non è pressochè affetto da alcun pensiero. Vadasi un po' più oltre, e si troverà l'anima nel sonno, abbandonata, per così dire, da ogni sensazione, nè consapevole de' moti che si fanno sugli organi dei sensi, e che in altri tempi le cagionano idee sì vive e sì sensibili. Non è mestiere che io quivi riferisca in prova l' esempio di coloro, che nelle notti più tempestose dormono profondo sonno, senza sen-

tire il rumore del tuono, o lo scotimento della casa, o vedere i lampi, cose tutte sensibilissime a coloro che sono svegliati. Ma in tale stato in cui l' anima si trova alienata dai sensi, conserva sovente una maniera di pensare debole, e disordinata, che chiamiamo *sognare*; ed alla fine un profondo sonno rompe il filo, e pon termine ad ogni sorta d' apparenze. La qual cosa, io credo, quasi tutti gli uomini hanno in se stessi provata, di maniera che le loro proprie osservazioni li guida di leggieri a tal punto. Un' importante conseguenza dal fin qui detto mi resta a dedurre; imperocchè potendo l' anima crearsi sensibilmente differenti gradi di pensiero in diverso tempo, e talvolta allentarsi, per così dire, anche in un uomo svegliato a tal segno, da non avere se non che pensieri deboli ed oscuri, che poco distano

dal nulla; e che alla fin fine nel tenebroso raccoglimento d' un profondo sonno ella perde affatto di vista ogni sorta d' idee; essendo, io dico, tutto ciò evidentemente confermato da una costante esperienza, io chiedo, se non sia assai probabile *essere il pensiero l' azione, e non l' essenza dell' anima*, stante che le operazioni degli agenti sono capaci di aumento, o di diminuzione; ma che non si può concepire come le essenze delle cose siano soggette a una tale variazione: il che sia detto per incidenza. Continuiamo l' esame di alcuni altri modi semplici.

CAPO XX.

Dei modi del piacere, e del dolore.

§. 1. *Il piacere ed il dolore sono idee semplici.*

Fra le idee semplici che dalla sensazione, e dalla riflessione ci provengono, considerevoli sono quelle del piacere, e del dolore. Siccome tra le sensazioni del corpo altre sono puramente indifferenti, ed altre accompagnate da piacere o da dolore; così i pensieri dello spirito sono o indifferenti, o seguiti da piacere, o da dolore, da soddisfazione, o da agitazione, o come piaceravvi di appellarli; le quali idee non che tutte le altre idee semplici non si possono descrivere, nè si può dare alcuna defini-

zione delle voci, che servono ad esprimerle. La sola cosa, che ce le possa far conoscere, siccome anche le idee semplici de' sensi, è l'esperienza. Imperciocchè il definirle dalla presenza del bene, o del male è solo farci riflettere quello che in noi medesimi sentiamo, all'occasione di diverse operazioni, che il bene od il male fanno sulle nostre anime, secondo ch' esse agiscono differentemente su di noi, o che le consideriamo.

§. 2. *Che intendasi per bene, e per male.*

Le cose adunque non sono buone o cattive, se non rispetto al piacere, od al dolore. Chiamiamo Bene tutto ciò *che è atto a produrre, e ad aumentare in noi il piacere, o a diminuire ed accorciare il dolore, oppure a procurarci*

od a conservarci il possesso di qualche bene, o la privazione di qualche male. All' opposto chiamiamo MALE *ciò che è atto a produrre, o ad aumentare in noi qualche dolore, o a diminuire qualche piacere*, oppure *a cagionarci del male, o a privarci di qualsisiasi bene.* D'altronde io parlo del piacere, e del dolore siccome spettanti al corpo, ed all' anima giusta la volgare distinzione, avvegnachè veramente non siano che differenti stati dell' anima prodotti talvolta dal disordine che avviene nel corpo, e talvolta dai pensieri dello spirito.

§. 3. *Il bene, ed il male danno movimento alle nostre passioni.*

Il *piacere*, ed il *dolore*, e le loro cause, cioè, il bene, ed il male sono i perni sui quali si aggirano tutte le nostre passioni, di cui ne

sarà facile formarci idee, se rientrando in noi stessi osserveremo come il piacere, ed il dolore agiscano sulla nostr' anima sotto differenti aspetti, quali modificazioni o disposizioni dello spirito, e quali interne sensazioni, se oso così dire, in noi producano.

§. 4. *Che sia amore.*

Riflettendo sul piacere, che una cosa presente, o assente può produrci, nasce in noi l'idea che chiamiamo *amore*. Perocchè se alcuno in autunno quando v'è uva, o in primavera che non ve n'ha, dice di amarla, altra cosa non vuol significare se non che il gusto dell'uva gli dà piacere. Ma, se l'alterazione della sua salute o della sua ordinaria costituzione lo priva del piacere, che trovava nel mangiare l'uva, non si potrà più dire che egli l'ami.

§. 5. *L' odio.*

All' incontro la riflessione del dispiacere, o del dolore che una cosa presente o assente può produrre in noi ci dà l' idea di ciò che nomasi *odio.* Se quivi cadesse di portare le mie ricerche oltre le semplici idee delle passioni in quanto dipendono dalle differenti modificazioni del piacere, e del dolore, osserverei, che l' amore e l' odio che abbiamo per le cose inanimate ed insensibili, sono ordinariamente fondati sul piacere e dolore che il loro uso e l' applicazione che ne vien fatta sui nostri sensi qualunque sia ne apportano, tuttochè le cose stesse sieno distrutte da questo uso medesimo. Ma l' odio e l' amore, che hanno per oggetto, esseri capaci di felicità, o di infelicità, è soventi fiate un dispiacere ed un contento che

in noi sentiamo, proveniente dalla considerazione stessa della loro esistenza, o della felicità di cui essi godono. In cotal guisa l' esistenza e la prosperità de' nostri figli, o de' nostri amici infondendo in noi costantemente piacere, diciamo d'amarli costantemente. Ma basta il notare che le nostre idee d' amore ed odio, non sono che disposizioni dell' anima rapporto al piacere ed al dolore in generale, comunque tali disposizioni sieno in noi prodotte.

§. 6. *Il desiderio.*

L' *inquietudine* che un uomo in se medesimo risente per l' assenza di una cosa, la quale se fosse presente gli darebbe piacere, appellasi *desiderio*, che è più, o meno grande, secondo che questa *inquietudine* è più, o meno ardente. Nè sarà per avventura affatto inutile il no-

tare, che l'*inquietudine* è il principale, per non dire il solo stimolo, che eccita l'industria, e l'attività degli uomini. Imperciocchè per quanto di bene all'uomo si proponga, se l'assenza di questo bene non è da alcun dolore seguita, nè da alcun dispiacere, e colui che ne è privo, possa essere contento, e felice senza possederlo, egli non si avvisa di desiderarlo, e meno ancora di fare degli sforzi per goderne. Non sente per questa specie di bene che una pura *velleità*, termine che si usa per esprimere l'infimo grado di desiderio, e ciò che di più si avvicina a quello stato in cui si trova l'anima rispetto ad una cosa che le è affatto indifferente, e che in niun modo desidera; allorchè il dispiacere, che cagiona l'assenza di una cosa è di sì lieve momento, e così tenue, che non muove chi ne è

privo che a formare alcuni deboli desiderj, senza prendersi altramente pensiero di ricercarne il possedimento. Il desiderio è anche estinto o ralentato dall'opinione che si ha che il bene desiderato non possa ottenersi, in proporzione che l'*inquietudine* dell'anima è dissipata, o diminuita da questa particolare considerazione. Questa riflessione potrebbe spingere più addentro i nostri pensieri, se ne fosse questo il luogo.

§. 7. *La gioja.*

La gioja è un piacere che l'anima risente, allorchè considera il possesso d'un bene presente o futuro, come certo; e noi possediamo un bene quando è siffattamente in nostro potere, che possiamo a nostro talento goderne. Così un uomo presso a morire risente gioja quan-

do gli si appresenti soccorso, anche prima d'avere il piacere di sentirne gli effetti. Ed un padre al quale la prosperità de' suoi figli arreca gioja, possiede questo bene sintanto che i figli sono in tale stato: poichè non ha d'uopo che di pensarvi per sentire piacere.

§. 8. *La tristezza.*

La tristezza è un' inquietudine dell' anima, allorchè pensa ad un bene perduto, di cui avrebbe potuto godere più a lungo; o quando è tormentata da un male attualmente presente.

§. 9. *La speranza.*

La speranza è quel contento dell' anima, che ciascuno sente in se medesimo qualora pensa al possesso che deve probabilmente seguire di una cosa atta a dargli piacere.

§. 10. *Il timore.*

Il timore è un'inquietudine della nostra anima, allorchè pensiamo ad un male futuro, che può accaderci.

§. 11. *La disperazione.*

La disperazione è il pensiero che si ha di un bene, che non può ottenersi: pensiero che agisce differentemente nello spirito degli uomini; poichè talvolta vi produce l'inquietudine e l'afflizione, e tal altra la calma e l'indolenza.

§. 12. *La collera.*

La collera è quell'inquietudine, o quel disordine, che risentiamo dopo di aver ricevuta qualche ingiuria, e che è accompagnata da un desiderio presente di vendetta.

§. 13. *L' invidia.*

L'invidia è una inquietudine dell' anima cagionata dalla considerazione di un bene che desideriamo, posseduto da alcun altro, che, a nostro giudizio, non gli sarebbe dovuto a nostra preferenza.

§. 14. *Quali passioni si ritrovino in tutti gli uomini.*

Siccome queste due ultime passioni, l' invidia, e la collera, non sono semplicemente in se stesse prodotte dal dolore o dal piacere, ma contengono certe considerazioni di noi stessi, e d' altrui, insieme unite, desse non si rinvengono in tutti gli uomini, perchè tutti non hanno questa estimazione del loro proprio merito, o questo desiderio di vendetta, che fanno parte di

queste due passioni. Ma in quanto a tutte le altre che si limitano puramente al dolore ed al piacere, credo che si trovino in tutti gli uomini; perocchè *amiamo*, *desideriamo*, *ci rallegriamo*, *speriamo* soltanto pel piacere, all'incontro *odiamo*, *temiamo*, *ci affligiamo* unicamente pel dolore, e queste passioni non sono prodotte che dalle cose, che sembrano essere le cause del piacere e del dolore, in guisa che il piacere od il dolore vi si trovano in qualche modo uniti. Così estendiamo ordinariamente il nostro odio sull'oggetto, che ci fu causa di dolore, almeno se trattasi di un agente sensibile o volontario, poichè il timore che ne lascia è un dolore costante. Ma non amiamo sì costantemente quello che ne ha fatto del bene, perchè il piacere non agisce come il dolore sì forte sopra di noi; e perchè non siamo disposti a

sperare, che un' altra volta agirà sopra di noi nel modo stesso; ma questo sia detto per digressione.

§. 15. *Che cosa sia il piacere ed il dolore.*

Avverto di bel nuovo il mio lettore, che sempre intendo per piacere e per dolore, per contento e per inquietudine non solamente un piacere ed un dolore provenienti dal corpo, ma qualunque sorta di soddisfazione e di inquietudine sentiamo in noi medesimi, sia che procedano da qualche sensazione, o riflessione aggradevole, o disaggradevole.

§. 16.

E fa di mestiere oltre a ciò considerare, che l' allontanamento, o la diminuzione del dolore

è considerato, ed agisce effettivamente come piacere; e che la privazione, o la diminuzione del piacere è considerata ed agisce come dolore (1).

§. 17. *La vergogna.*

Si osservi altresì che la maggior parte delle passioni fanno in molte

---

(1) Qui l'autore sembra ingannarsi. Suppongasi un uomo tormentato ad un tempo da un forte dolor di capo, e dalla tortura, se si levi da questa, sentirà egli piacere, o piuttosto una diminuzione di dolore? Locke stesso indirettamente ce lo dimostra, dicendo (T. III. Cap. 21. §. 64.) che noi non possiamo godere un piacere, quando siamo oppressi dal dolore. Se quest'uomo adunque continua ad essere oppresso dal dolor di capo, chiaro ne emerge anche dietro i suoi principj, che la diminuzione di dolore non è un piacere. Lo stesso direbbesi del piacere. RR.

persone, alcune impressioni sul corpo, e vi cagionano diverse alterazioni. Ma non essendo siffatte alterazioni sempre sensibili, non fanno parte necessaria dell'idea di ciascuna passione. Poichè, per esempio, la vergogna, che è un' inquietudine dell' anima che si risente, quando si considera d' aver commesso alcuna indecenza, o che può diminuire la stima, che altri hanno di noi, non è sempre accompagnata dal rossore.

§. 18. *Questi esempj possono servire a mostrare come le idee delle passioni ci provengono dalla sensazione, e dalla riflessione.*

Non pertanto non vorrei che si desse a credere, ch'io quinci stenda un trattato delle passioni. Esse sono assai più di quelle che ho nominate, e ciascuna di queste abbisognerebbe di una più lunga, e più

esatta spiegazione. Ma non è questo il mio disegno. Io non ho quelle proposte, che come esempj di modi del piacere, e del dolore che in noi risultano da differenti considerazioni del bene e del male. Avrei forse potuto proporre altri modi di piacere, e di dolore più semplici che quelli non sono, come l'inquietudine cagionata dalla fame, dalla sete, ed il piacere di mangiare, e di bere che fa cessare queste due prime sensazioni, il dolore che l'allegamento dei denti ne produce, l'incanto della musica, la pena che cagiona un ignorante cavillatore, ed il piacere che apporta la conversazione ragionevole d'un amico, od uno studio ben regolato, che tende alla ricerca ed alla scoperta delle verità. Ma siccome le passioni molto più ci interessano, ho amato meglio desumere da esse gli esempj, per far vedere

come le idee, che ne abbiamo, traggono la loro origine dalla sensazione, e dalla riflessione.

CAPO XXI.

Della potenza.

§. 1. *Come da noi si acquisti l'idea della potenza.*

Essendo lo spirito giornalmente istrutto per mezzo dei sensi, dell' alterazione delle idee semplici, che scorge nelle cose esterne; ed osservando come si compia e termini l' esistenza di una cosa, e cominci quella di un' altra. Inoltre riflettendo su di quello che in esso lui succede, e vedendo un perpetuo cambiamento delle sue proprie idee, cagionato talvolta dall' impressione degli oggetti esterni sui suoi sensi,

e talvolta dalla determinazione di sua propria scelta; e concludendo da tali sì costanti mutazioni, che ne avrà per lo innanzi di simili nelle cose stesse, prodotte da simili agenti, e da somiglianti mezzi; si fa a considerare in una cosa, la possibilità che una delle sue idee semplici sia cangiata, e nell' altra la possibilità di produrre questo cangiamento; dal che lo spirito si forma l' idea che chiamiamo *potenza.* Così diciamo che il fuoco ha la potenza di fondere l' oro, cioè a dire di distruggere l' unione delle sue parti insensibili, e conseguentemente la sua durezza, e quindi di renderlo fluido; e che l' oro ha la potenza di essere fuso; che il sole ha la potenza d' imbiancare la cera, e che la cera ha la potenza di essere imbiancata dal sole, che distrugge il colore giallo e sostituisce in sua vece il bianco. In questi

ed in altri simili casi, noi consideriamo la potenza rapporto ai cangiamenti delle idee, che si possono scorgere; poichè non ne verrebbe fatto scoprire, se sia o no avvenuta alcuna alterazione in una cosa, se non per un cambiamento notabile delle sue idee sensibili, e comprendere non possiamo se accada alcuna alterazione in una cosa, se non col discernere un cambiamento in alcuna delle sue idee.

§. 2. *Potenza, attiva e passiva.*

Prendendo in quel senso la cosa, hannovi due sorta di potenze, l'una capace di produrre questi cangiamenti, l'altra di riceverne. La prima può chiamarsi *potenza attiva*, e l'altra *potenza passiva.* Il sapere poi, se la materia non sia affatto priva di potenza attiva, come Dio, di lei autore, è certamente supe-

riore a tutte le *potenze passive*; e se gli spiriti creati, che trovansi tra la materia e Dio, non sieno gli esseri soli capaci della potenza attiva e passiva, questa cosa, io dico, meriterebbe un accurato esame. Io non pretendo d'entrare qui in tale ricerca, essendo ora mio solo scopo di vedere, come acquistiamo l'idea della potenza e non d'indagarne l'origine. Ma formando le potenze attive una gran parte delle idee complesse, che abbiamo delle sostanze naturali (come vedremo in seguito), e che io le suppongo attive per conformarmi alle nozioni comuni, avvegnachè non lo siano forse così certamente, quanto il nostro spirito decisivo se le figura, non credo sia stato inutile l'aver fatto conoscere, non potersi avere la più chiara idea di ciò, che chiamasi *potenza attiva*, se non nella contemplazione di Dio e degli spiriti.

§. 3. *La potenza comprende qualche relazione.*

Confesso, che la potenza racchiude in se qualche specie di relazione all' azione, o al cangiamento. Ed in ultima analisi se si esaminino accuratamente le cose, quali idee abbiamo noi di qualunque specie esse sieno, che in se non ranchiudano qualche relazione? Le nostre idee dell' estensione, della durata, e del numero non hanno esse tutte in se medesime un segreto rapporto di parti? La cosa stessa vieppiù chiara si scorge nella figura e nel moto. E le qualità sensibili, come i colori, gli odori, ecc. che altro sono se non potenze di differenti corpi rispetto alla nostra percezione, ec.? E ove si considerino nelle cose stesse non dipendono esse forse dalla grandezza, dalla figura, dal con-

testo, e dal moto delle parti, che pone una specie di rapporto fra loro? Così, la nostra idea della potenza può benissimo essere annoverata, a parer mio, tra le altre idee semplici, ed essere considerata come della medesima specie, poichè è tra quelle che compongono in gran parte le nostre idee composte delle sostanze, come ci accadrà di dimostrare in seguito.

§. 4. *La più chiara idea della potenza attiva ci proviene dallo Spirito.*

Non v'ha quasi specie d'esseri sensibili che non ci fornisca ampiamente l'idea della potenza passiva; poichè non potendo noi non osservare nella maggior parte, essere le loro qualità sensibili, e le loro sostanze medesime in un flusso continuo, a buon dritto consideriamo questi esseri, come costan-

temente soggetti al medesimo cambiamento. Della potenza attiva, che è il vero significato della voce *potenza*, non abbiamo minori esempj, giacchè qualunque cambiamento si osservi, lo spirito ne debbe conchiudere, che in qualche parte havvi una potenza capace di produrre questo cangiamento, come pure una disposizione nella cosa stessa a riceverlo. Tuttavia, ove pongasi attenta considerazione, i corpi non ci danno per mezzo dei sensi, un' idea sì chiara, e sì distinta della potenza attiva, quanto quella che ne abbiamo dalle riflessioni, che facciamo sulle operazioni del nostro spirito. Avendo ogni potenza rapporto all' azione, e non essendovi, a mio credere, che queste due specie d'azioni di cui si abbia idea cioè, pensare e muovere, vediamo d' onde abbiamo l' idea più distinta delle potenze che produ-

cono queste azioni. I. In quanto al pensiero, il corpo non ce ne somministra idea alcuna; avendola noi soltanto per mezzo della riflessione. II. Neppure dal corpo abbiamo alcun' idea del principio del moto. Un corpo in quiete non ci dà idea alcuna d' una potenza attiva, atta a produrre un moto. E quando pure il corpo stesso sia in moto, questo moto è una passione in esso lui, anzi che un' azione; perciocchè allorchè una palla da trucco cede all' urto del bastone, non è già questa un' azione dalla parte della palla ma una semplice passione. Di pari modo allorchè dessa sospinge un' altra palla, che trova sulla via che percorre, e la mette in moto, non fa che comunicarle il moto da lei ricevuto, e ne perde quanto ne comparte; la qual cosa non ci somministra che un' idea assai oscura di una potenza attiva di muovere,

che trovasi nel corpo, poichè in tal caso altra cosa non vediamo, se non che un corpo che trasferisce il moto, senza produrlo in alcun modo. È, io dico, un' idea assai oscura della potenza quella che non si estende sino alla produzione dell' azione, ma è una semplice continuazione della passione. Ora tale è il moto in un corpo urtato da un altro; perocchè la continuazione del cambiamento, che è prodotto in questo corpo, dalla quiete al moto, è tanto un'azione, quanto lo sia la continuazione del cambiamento di forma, prodotto in esso lui dall' impressione dell' urto stesso. In quanto all' idea del principio del moto, non l' abbiamo che dalla riflessione che facciamo su quello che succede in noi medesimi, allorchè vediamo per esperienza, che volendo semplicemente muovere alcune parti del nostro corpo, che

dapprima erano in quiete, possiamo muoverle. Laonde parmi, che l'operazione dei corpi, che osserviamo per mezzo dei sensi, non ci dia che un'idea assai imperfetta ed oscura d'una potenza attiva, giacchè i corpi non potrebbero somministrarci alcuna idea per se stessi della potenza di cominciare alcuna azione, sia pensiero, sia moto. Ma se alcuno pensa di avere un'idea chiara della potenza, osservando che i corpi si spingono l'un l'altro, questo serve del pari al mio scopo; poichè la sensazione è una delle vie, per cui lo spirito giugne all'acquisto delle idee. Nulladimeno credetti necessario di qui brevemente esaminare, se lo spirito non riceva un'idea più chiara, e più distinta della potenza attiva, dalla riflessione che fa sulle sue operazioni, che da alcuna esterna sensazione.

§. 5. *La volontà e l' intelletto sono due potenze.*

È, a mio credere, evidente, che troviamo in noi stessi la potenza di cominciare o di non cominciare di continuare, o di terminare molte azioni del nostro spirito, e molti movimenti del nostro corpo, semplicemente in forza di un pensiero, o di una elezione del nostro spirito, che determina e comanda, per così dire, che sia o non sia fatta una tale, o tal altra azione particolare. Questa potenza del nostro spirito di disporre della presenza, o dell' assenza di una idea particolare, o di preferire il moto alla quiete, o la quiete al moto di qualche parte del corpo, viene da noi chiamata *volontà*. E l' attuale uso, che facciamo di questa potenza, producendo, o cessando di produrre

tale, o tal altra azione chiamasi *volizione*; la cessazione, o la produzione dell' azione che ne segue da un tale comandamento dell' animo chiamasi *volontaria*; ed ogni azione fatta senza una tale elezione dell' anima appellasi *involontaria*. La potenza di percepire chiamasi *intendimento*; e la percezione che risguardiamo come un atto dell' intelletto, può essere distinta in tre specie. 1.° Percezione delle idee nel nostro spirito. 2.° Percezione del significato de' segni. 3.° Percezione della connessione, o contrarietà della convenienza, o disconvenienza, che passa tra alcune nostre idee. Tutte queste differenti percezioni sono attribuite all' intelletto, od alla potenza di percepire che sentiamo in noi stessi comechè l' uso non ci permetta di applicare la voce *intendere* che alle due ultime soltanto.

§. 6.

Queste potenze dell' anima di percepire, e di preferire una cosa ad un' altra, sono ordinariamente con altri nomi distinte; e comunemente si dice, che l' intelletto e la volontà sono due facoltà dell' anima. Opportune sono queste voci, ove si usino, come pure dovrebbero usarsi tutte le altre parole in guisa che non producessero confusione nello spirito degli uomini: precauzione alquanto trasandata, supponendo, come io presumo siasi fatto, che questi vocaboli significhino alcuni esseri reali nell'anima, i quali producono gli atti d' *intendere*, e *di volere*. Imperciocchè allorchè diciamo che *la volontà è quella facoltà superiore dell' anima, che regola ed ordina tutte le cose; che ella è, o non è libera: che deter-*

mina le facoltà inferiori; che segue il dettame dell'intelletto ecc.; tuttochè queste ed altre simili espressioni, possano essere intese in un senso chiaro, e distinto da chi attentamente esamina le proprie idee, e regola i propri pensieri sull' evidenza delle cose, anzichè sul suono delle parole; pure, io temo, che il parlare in cotal modo delle facoltà dell' anima, non faccia nascere in molti l'idea confusa d' altrettanti agenti, che distintamente in noi esistono, che hanno differenti funzioni, diversi poteri, che comandano, obbediscono, ed eseguiscono diverse cose, come tanti esseri distinti: il che fu cagione di molte vane dispute, di discorsi oscuri, e pieni di incertezza sulle quistioni, che si riferiscono a questi differenti poteri dell' anima.

§. 7. *D' onde ci provengano le idee della libertà, e della necessità.*

Ciascuno, io penso, sente in se stesso la potenza di cominciare differenti azioni, o d' astenersene, di continuarle o di tralasciarle; onde la considerazione dell' estensione di questa potenza, che l' anima ha sulle azioni dell' uomo, e che ciascuno trova in se stesso, ci fornisce l' idea della libertà, e della necessità.

§. 8. *Che intendasi per libertà.*

Tutte le azioni di cui abbiamo qualche idea si riducono a queste due *muovere* e *pensare*, come fu già accennato. Finchè un uomo ha la potenza di pensare, o di non pensare, di muovere, o di non muovere, conforme alla preferenza

od alla scelta del suo proprio spirito, egli è libero. Laddove quando non istà in lui l'agire, od il non agire, in quanto che tali cose non dipendono egualmente dalla preferenza del suo spirito, che ordina l'una o l'altra, sotto questo aspetto l'uomo non è libero, sebbene forse l'azione che egli fa sia volontaria. Così l'idea della libertà in un certo agente, è l'idea della potenza che ha lo stesso agente di fare, o di non fare una certa azione, conformemente alla determinazione del suo spirito, in virtù della quale preferisce l'una all'altra. Ma allorchè l'agente non ha il potere di fare l'una di queste due cose, in conseguenza della determinazione attuale della sua volontà, che io chiamo altramente *volizione*, in tal caso non evvi più libertà, e l'agente a questo riguardo è necessitato. D'onde ne consegue non potervi essere li-

bertà, ove non trovasi nè pensiero, nè volizione, nè volontà; ma potersi trovare il pensiero, la volontà, e la volizione, ove non è libertà. Basta solo rifletter sopra qualche famigliare esempio per esserne evidentemente convinto.

§. 9. *La libertà suppone l'intelletto e la volontà.*

Alcuno non si è per anco immaginato di supporre libero agente una palla, sia dessa in moto dopo essere stata spinta da una racchetta, o sia in quiete. Se ci facciamo ad indagarne il motivo, troveremo derivare dal non poter concepire noi che una palla pensi, nè che abbia conseguentemente volizione alcuna, che gli faccia preferire il moto alla quiete o la quiete al moto. Dal che concludiamo, che ella non ha libertà, e che non è un

agente libero. Parimente risguardiamo il suo moto ed il suo riposo sotto l'idea di una cosa necessaria, e con tal nome lo chiamiamo. Nella stessa guisa un uomo che cade nell'acqua per la rottura del ponte su cui era, non ha libertà, ed in quanto a ciò non è un agente libero. Perocchè sebbene abbia la volizione, cioè preferisca il non cadere al cadere; pure non essendo in suo potere l'impedire quel movimento, la cessazione di esso non segue la sua volizione; perciò in tal caso egli non è libero. Non altrimenti dicasi di colui, che da se stesso si batte, o batte il suo amico per un moto convulsivo delle sue braccia, che non è in suo potere d'impedire, o d'arrestare mercè la direzione del suo spirito. Non v'ha chi creda libero un tal uomo in questo rapporto, ma lo si compiange, come colui che agisce per necessità e forza.

§. 10. *La libertà non appartiene alla volizione.*

Altro esempio: si supponga che si porti un uomo, immerso in un profondo sonno, dove siavi una persona che da lungo tempo desidera vedere, e che appena entrato si chiuda la porta, in modo che non possa uscirne. Costui si sveglia, ed è lieto di trovarsi con una persona da lui sì ardentemente desiderata, e la di cui compagnia gli è sì cara che nulla più, amando meglio d'essere ivi con essa lei che di andarne altrove: dimando io non rimane volontariamente in quel luogo? Non credo che alcuno voglia dubitarne; pure, siccome questo uomo è rinchiuso, è evidente che non è libero di dimorare in quella stanza, e di sortirne a suo talento. E conseguentemente la *libertà non è*

un' idea che appartiene alla volizione o alla preferenza che il nostro spirito dà ad un' azione piuttosto che ad un' altra, ma alla persona che ha la potenza d' agire o di non agire secondo che il suo animo si determinerà all' uno, o all' altro partito. La nostra idea della libertà s' estende quanto questa potenza, ma non la supera. Perciocchè ogniqualvolta alcun ostacolo osta a questa potenza d' agire, o di non agire od alcuna forza distrugga l' indifferenza di questa potenza, non havvi più libertà; e scompare tantosto la nozione che ne abbiamo.

§. 11.

Noi abbiamo su ciò molti esempi nel nostro corpo, e più spesso che non vorremmo. Il cuore d' un uomo batte, ed il suo sangue circola senza che gli venga fat-

to impedirlo con alcun pensiero, od alcuna particolare volizione; non è adunque un agente libero rispetto a tali movimenti, la di cui cessazione da sua scelta non dipende, nè segue la determinazione del suo spirito. Moti convulsivi agitano le sue gambe, in modo che sebbene voglia arrestarneli, non può per potenza alcuna del suo spirito, questi movimenti convulsivi lo costringono a dibattersi di continuo come accade nella malattia chiamata *chorea sancti viti.* Egli è chiaro che ben lungi d'essere libero in questo caso è sì forte necessitato a muoversi, come una pietra che dall'alto cade, o una palla spinta da una racchetta. All' opposto la paralisia impedisce che le sue gambe obbediscano alla determinazione del suo spirito, se vuole servirsene per recarsi altrove. Non havvi libertà adunque in tutti questi casi, avvegnachè

sia volontario ad un paralitico lo stare assiso, mentre preferisce questo stato al cangiare di luogo. Volontario non è adunque opposto a necessario ma ad involontario; poichè un uomo può preferire ciò che vuol fare a quello che non ha il poter di fare: può preferire lo stato in cui si trova all'assenza, od al cambiamento di questo stato, quantunque in sostanza la necessità l'abbia ridotto a non poter mutare.

§. 12. *Che sia libertà.*

Lo stesso avviene dei pensieri dello spirito come dei moti del corpo. Allorchè un pensiero è tale, che da noi si possa allontanarlo o conservarlo, conformemente alla prelazione del nostro spirito, noi a questo riguardo siamo liberi. Un uomo svegliato, dovendo avere ne-

cessariamente alcune idee nello spirito non è più libero, di pensare, o di non pensare di quello che sia di impedire, o di non impedire che il suo corpo tocchi o non tocchi un altro corpo. Ma il trasporto de' suoi pensieri da un' idea all' altra, è il più delle volte in sua disposizione; nel qual caso è tanto libero rapporto alle sue idee, quanto lo è rispetto ai corpi sui quali s'appoggia potendo trasportarsi dall' uno all' altro come gli aggrada. Nullameno sonovi certe idee, le quali a guisa di certi movimenti del corpo sono talmente fisse nello spirito, che in alcune circostanze non si possono allontanare per qualunque sforzo si faccia. Un uomo alla tortura non è libero di allontanare l' idea del dolore, dandosi ad altre contemplazioni. E talvolta una passione violenta agisce sul nostro spirito, come il più furioso

vento sul nostro corpo, senza lasciarci la libertà di pensare ad altro, che di più ci andrebbe a grado. Ma allorchè lo spirito riacquista il potere d'arrestare, o di continuare, di comunicare, o di allontanare alcun movimento del corpo, od alcuno de' suoi pensieri, secondo che giudica a proposito di preferire l'uno all'altro, allora lo consideriamo agente libero.

§. 13. *Che sia necessità.*

Ha luogo la necessità, dove non è il pensiero, o dove non si ritrova il potere d'agire, o di non agire conseguentemente ad una direzione particolare dello spirito. Allorchè questa necessità trovasi in un agente capace di volizione, e il principio, o la continuazione di qualche azione è contraria a questa preferenza del suo spirito, io la

chiamo *violenza*, ed allorchè l' impedimento, o la cessazione d' una azione è contraria alla volontà di esso agente, mi si permetta di chiamarla *reprimento* (1). In quanto poi agli agenti che non hanno assolutamente nè pensiero, nè volizione, dessi sono agenti necessarj in tutti i rapporti.

§. 14. *La libertà non appartiene alla volontà.*

Se così stà la cosa, com' io lo credo, vediamo se prendendola sotto

(1) L' autore ha usata la parola latina cohibitio. Il Traduttor francese Coste l'usò per difetto di alcun' altra di quella lingua, che le corrispondesse. La nostra lingua ha il vocabolo *reprimento*, che se non esprimesse a senso d' alcuno esattamente l' idea enunciata dall' autore, almeno le si avvicina in tal guisa da permetterne l' uso ad un traduttore. T.

questo aspetto non potrebbesi definire la quistione agitata da sì lungo tempo, ma assurdissima, a mio credere, perchè inintelligibile: *se sia o no libera la volontà dell' uomo*. Perocchè da quanto ho detto, ne consegue chiaramente, se mal non m' appiglio, che in se stessa considerata questa quistione, è malissimo concepita, e che il domandare ad alcuno, *se la sua volontà sia libera* è un' assurdità sì grande, come se gli si domandasse, *se il suo sonno sia rapido*, o *la sua virtù quadrata*; essendo la libertà sì applicabile alla volontà, come la rapidità del moto al sonno, o la figura quadrata alla virtù. Ognuno vede l' assurdità di queste due ultime questioni, e chi le sentisse seriamente proporre, non potrebbe frenare le risa; avvedendosi ciascuno di leggieri non convenire le modificazioni del moto al sonno, nè la differenza di figura

alla virtù. Io credo altresì, che chiunque vorrà esaminare addentro la cosa, vedrà del pari chiaramente, che la libertà, che non è se non una potenza, appartiene solo agli agenti, nè potrebbe essere un attributo o una modificazione della volontà, che non è che una potenza ella stessa.

§. 15. *Della volizione.*

La difficoltà d'esprimere con suoni le azioni interne dello spirito per darne quindi agli altri chiare idee, è così grande, che io devo qui avvertire il mio lettore, che le voci *ordinare*, *dirigere*, *scegliere*, *preferire*, ecc. di cui mi sono servito, in questo luogo non fanno comprendere abbastanza distintamente, ciò che fa d'uopo intendere per *volizione*, a meno che quelli, cui verrà di leggere quello che qui

io dico, non si prendono pensiero di riflettere su quello che eglino stessi fanno quando vogliono; per esempio il vocabolo *preferenza* che sembra per avventura il più proprio ad esprimere l' atto della *volizione*, non l' esprime però precisamente, perchè, sebbene un uomo preferisca il volare al camminare, tuttavia non si può dire, che egli non voglia mai volare. La volizione è evidentemente *un atto dell' animo, che con cognizione esercita l' impero, che suppone avere su qualche parte dell' uomo, per applicarlo a qualche azione particolare, o per distornelo.* E che può intendersi per volontà, se non la facoltà di produrre questo atto? La quale facoltà in effetto, altro non è che la potenza, che il nostro spirito ha di determinare i suoi pensieri alla produzione, alla continuazione, o alla cessazione d' un' azione, in quanto

da noi dipende: non potendosi negare, che ogni agente cui è dato di pensare alle proprie azioni, e di preferire l'esecuzione all'ommissione d'una cosa o viceversa, che un tale agente, dico, non abbia la facoltà, che *volontà* vien detta. La volontà adunque altro non è, che una tale potenza. La libertà poi è la potenza, che l'uomo ha di fare, o di non fare qualche azione particolare, conforme alla attuale preferenza, che ha dato il nostro animo all'azione, o alla cessazione dell'azione, che è quanto si dicesse conforme a ciò che vuole egli stesso.

§. 16. *La potenza non appartiene che ad agenti.*

Chiaro è adunque null'altro essere la *volontà*, che una potenza, o facoltà, ed essere la libertà un' al-

tra potenza o facoltà; sicchè il chiedere se la *volontà* abbia la *libertà* è lo stesso che domandare se una potenza abbia un' altra potenza, e se una facoltà abbia un' altra facoltà; questione che al primo sguardo apparisce troppo assurda, perchè meriti di essere agitata, od abbisogni di risposta. Imperciocchè chi non s' accorge che le potenze non appartengono che ad agenti e *sono unicamente attributi delle sostanze, ed in niun conto di alcun' altra potenza?* Di maniera che il proporre la questione *se la volontà sia libera*, si è domandare in effetto se la *volontà* sia una sostanza, ed un agente propriamente detto, o almeno si è un supporla tale; non potendo essere propriamente la libertà attribuita, che ad un agente. Se havvi potenza, cui si possa attribuire la libertà, senza parlare in termini improprj, sarà questa la

potenza che ha l' uomo di produrre, o di non produrre movimento nelle parti del suo corpo per iscelta o per preferenza; giacchè è quello che lo fa dir libero, ed è in ciò pure che la libertà consiste. Ma se alcuno si avvisasse di domandare *se la libertà sia libera*, sarebbe tenuto senza dubbio per un uomo, che non sa quello che si dica; come ognuno stimerebbe degno delle orecchie di Mida, chi ben sapendo che il possedimento delle ricchezze dà all' uomo la denominazione di *ricco* chiedesse se ricche sieno le ricchezze medesime.

§. 17.

Sebbene il nome di *facoltà* che gli uomini hanno dato a quella potenza, che *volontà* si appella, e che gli ha indotti a parlare della volontà come di un oggetto operan-

te, serva alcun poco a palliare quest' assurdità mercè d' uno adattamento che ne traveste il vero senso, egli è però vero che in ultima analisi la volontà altro non significa, che una potenza, o capacità di preferire, o di scegliere; e conseguentemente, se, sotto il nome di *facoltà* la si risguarda semplicemente, come una capacità di fare alcuna cosa, qual è infatti, vedrassi di leggieri, quanto sia assurdo il dire che la volontà è, o non è libera. Imperciocchè ove esser possa ragionevole il supporre le facoltà come altrettanti esseri distinti che possono agire, e sotto quest' idea farne parola, come suolsi allorchè dicesi, che la volontà ordina, che è libera, ecc. è d' uopo altresì stabilire una facoltà parlante, una facoltà camminante, ed una facoltà ballante, da cui sieno prodotte le azioni del parlare, del cam-

minare, e del ballare, che non sono se non che differenti modificazioni del moto, non altrimenti da quello che facciamo della volontà e dell'intendimento delle facoltà, da cui sono prodotte le azioni di scegliere, e di percepire, che non sono che differenti modi del pensiero. Laonde parliamo tanto acconciamente, dicendo essere la *facoltà cantante* che canta, e la *facoltà danzante* che balla, come allorquando diciamo essere la volontà, che sceglie, o l'intelletto che percepisce, o come si è uso ad esprimersi, che la volontà dirige l'intelletto, o che l'intelletto obbedisce, o non obbedisce alla volontà. Perocchè chi dicesse, che la potenza di parlare dirige la potenza di cantare, o che la potenza di cantare obbedisce, e disobbedisce alla potenza di parlare, si esprimerebbe in un modo egualmente proprio ed intelligibile.

§. 18.

Tuttavia questa foggia di parlare è prevalsa, e cagionò, se non mi inganno, molta confusione; poichè non essendo tutte queste cose, che differenti potenze nello spirito o nell' uomo di fare diverse azioni, l' uomo le mette in opera secondo che crede a proposito. Ma la potenza di fare una certa azione non opera sulla potenza di fare un' altra azione. Perciocchè la potenza di pensare non opera sulla potenza di scegliere, e la potenza di scegliere su quella di pensare, più di quello che la potenza di ballare operi sulla potenza di cantare, o viceversa, come avverrà facilmente di riconoscere a chiunque voglia porvi mente. La qual cosa tuttavia noi diciamo, allorchè facciamo uso dei seguenti modi di di-

re: *la volontà agisce sull' intelletto*, *o l' intelletto sulla volontà.*

§. 19.

Io convengo che alcun pensiero attuale possa dar luogo alla *volizione*, o per esprimermi più chiaramente, porgere all' uomo un' occasione di esercitare la potenza, che ha di scegliere; e d' altronde la scelta attuale dello spirito possa essere motivo, che egli pensi attualmente ad una tale o tal' altra cosa, non altrimenti che il cantare una cert' aria, può essere cagione d' instituire un cotal ballo, ed un certo ballo può essere l' occasione di cantare una cert' aria. Ma in tutto ciò non è già una potenza che agisce su un' altra potenza; ma bensì lo spirito, o l' uomo che mette in opera queste differenti potenze; essendo elleno relazioni, e

non agenti. È quegli che fa l'azione che ha la potenza, o capacità di agire; e conseguentemente colui *che ha, o che non ha la potenza di agire, è quegli solo che è, o che non è libero*, e non già la potenza stessa; poichè la libertà o l'assenza di essa non può spettare che a colui che ha, o non ha la potenza di agire.

§. 20. *La libertà non appartiene alla volontà.*

L'errore che ha fatto attribuire alle facoltà ciò che loro non appartiene, ha dato luogo a questa foggia di parlare; ma l'abito che si è contratto favellando dello spirito, di far parola di queste differenti operazioni sotto il nome di *facoltà*, quest'abito, io dico, a mio credere, ha così poco contribuito al progresso nella conoscenza di que-

sta parte di noi stessi, come il grand' uso che si è fatto delle facoltà per contrassegnare le operazioni del corpo, ha contribuito al perfezionamento nella cognizione della medicina. Io però non nego, che non trovinsi facoltà nel corpo, e nello spirito. Ambidue hanno le loro potenze di operare, altrimenti non potrebbero operare nè l'uno, nè l'altro; perchè nulla può operare chi non è atto ad operare; e quello che non ha la potenza di operare, non è atto ad operare; tutto questo è indubitato. Non nego del pari che queste parole ed altre simili non debbano aver luogo nell'ordinario uso delle lingue, in cui sono comunemente ricevute. Affettazione troppo grande sarebbe quella di escluderle assolutamente. La stessa filosofia può farne uso; percioechè, comechè ella non vesta stravaganti abbigliamenti, tuttavia

quando fa di se mostra in pubblico, debbe avere la compiacenza di comparire ornata alla foggia del paese, io voglio dire, servirsi dei termini usitati, sino a tanto che la verità e la chiarezza il comportino. Ma l'errore commesso in quest' uso delle facoltà si è d'averne fatto parola come di tanti agenti e d'averle effettivamente così rappresentate. Perocchè se chiedendo qual cosa faccia digerire le vivande nello stomaco, si dicesse essere una facoltà digestiva; la risposta sarebbe pronta, e bene accetta. Così se dimandando che faccia uscire alcuna cosa dal corpo, si rispondesse una facoltà espulsiva; ciò che vi cagiona moto, una facoltà motiva. Così pure rispetto allo spirito se si dicesse, essere la facoltà intellettuale, o l'intelletto che intenda, e la facoltà elettiva, o la volontà, che voglia, ed ordini; il che in

breve altro non significa, se non, che la capacità di digerire, digerisce, quella di muovere, muove, e quella di intendere, intende. Imperciocchè questi vocaboli di *facoltà*, di *capacità*, e di *potenza*, non sono che differenti nomi che puramente significano la stessa cosa. In guisa che tai modi di dire, espressi in termini più intelligibili, altro non significano a mio credere, se non che la digestione è fatta da qualche cosa capace di digerire, il moto è prodotto da alcuna cosa capace di muovere, e l'intelletto da qualche cosa capace d'intendere. Ed in sostanza ben sarebbe stravagante, che altrimenti si fosse, che sarebbe come se si dicesse che un uomo fosse libero senza essere capace d'esserlo.

§. 21. *La libertà appartiene unicamente all' agente o all' uomo.*

Per ritornare ora alle nostre indagini sulla libertà, la questione non debbe esser già, a mio avviso, se la volontà sia libera; essendo questo assai impropriamente detto, ma se l' uomo sia libero.

Posto ciò, io dico, 1.° che in quanto alcuno può mercè la direzione, o la scelta del suo spirito, preferire l' esistenza alla non esistenza di un' azione, e viceversa, cioè a dire, potendo egli fare ch' ella esista o non esista a suo talento, sin quì egli è libero. Imperciocchè se mediante un pensiero che regola il movimento del mio dito, posso far sì che si muova, o cessi dal muoversi, è chiaro che a questo riguardo sono libero. E se io, una cosa ad un' altra preferendo, in

conseguenza d' un simile pensiero, ho la potenza di pronunciare, o no alcune parole, egli è chiaro che ho la libertà di parlare, o di tacere: *e quindi la libertà dell' uomo s' estende quanto questa potenza di agire o non agire, conforme alla preferenza, che lo spirito dà all' uno, o all' altro*. Imperocchè, perchè un uomo sia libero, qual cosa possiamo noi concepire maggiore di quella d' avere la potenza di fare ciò che vuole? Ora posto che un uomo può, preferendo una data azione alla inazione, o la quiete ad un movimento particolare, produrre quest' azione o la quiete, è evidente, che a questo riguardo può fare ciò che vuole, poichè preferire in questo modo un' azione particolare alla di lei assenza, si è voler fare questa azione, ed appena potremmo noi dire come sarebbe possibile concepire un essere più libero di

quello capace di fare ciò che vuole. Sembra adunque che l' uomo sia così libero rispetto alle azioni dipendenti da tale potere che sente in se medesimo, come è possibile alla libertà di renderlo libero, se oso così esprimermi.

§. 22. *L' uomo rapporto all' azione del volere non è libero.*

Ma gli uomini forniti naturalmente di un genio curiosissimo, desiderando d' allontanare dal loro spirito, per quanto possono, il pensiero d' essere colpevoli, sebbene questo sarebbe ridursi in uno stato peggiore d' una fatale necessità, di ciò non si appagano. Se la libertà ancor più oltre non si estenda, non sono soddisfatti; e se l' uomo non ha sì la libertà di volere, che quella di fare ciò che vuole, è, a loro parere, una validissima pro-

va, che l'uomo non è libero. Imperciò muovesi eziandio l'altra questione sulla libertà dell'uomo, *se egli sia libero di volere*; poichè non altro vogliono, a mio avviso, intendere allorchè si disputa, *se la volontà sia, o non sia libera.*

§. 23.

Su di che io credo, che *volere*, od *eleggere* essendo un' azione, e la libertà consistendo nel potere d'agire, o di non agire, *un uomo non potrebbe essere libero rapporto a questo atto particolare di volere un' azione che è in suo potere, allorchè quest' azione fu già proposta al suo spirito*, per essere tosto eseguita. Chiara ne emerge la ragione; poichè dipendendo l'azione dalla sua volontà, fa d'uopo necessariamente che ella

esista, o non esista, e la sua esistenza, o la sua non esistenza non potendo far di meno di seguire esattamente la determinazione, e la scelta della sua volontà, egli non può non volere l'esistenza, o la non esistenza di quest' azione; è, io dico, assolutamente necessario, ch' ei voglia l'uno o l'altro, cioè a dire, che preferisca l'uno all' altro; giacchè è forza che l'uno dei due segua necessariamente, e che la cosa che segue, proceda dalla scelta, e dalla determinazione del suo spirito, cioè a dire, dal volerla egli; poichè se non la volesse, non esisterebbe. E conseguentemente in tal caso, l'uomo non è libero rapporto all'atto stesso di volere, consistendo la libertà nella potenza d' agire o di non agire, potenza che rispetto alla *volizione*, l'uomo allora non ha. Perocchè un uomo è in una necessità inevitabile

di scegliere, di fare, o di non fare un' azione che è in suo potere, come prima fu in tal modo proposta al suo spirito. Egli debbe necessariamente volere l'una o l'altra, e su questa preferenza o *volizione*, segue certamente l'azione, o l'*astinenza* di essa azione, nè lascia di essere assolutamente volonaria. Ma l'atto di volere, o di preferire l'una delle due, essendo inevitabile, egli è necessitato rapporto a quest' atto a volere, e non può per conseguenza a questo riguardo essere libero, a meno che la necessità e la libertà possano insieme sussistere, e che un uomo possa essere ad un tempo libero, e legato.

§. 24.

Egli è adunque evidente che *un uomo non è in libertà di volere, o non volere una cosa che è in suo*

potere, *qualora l' azione proposta debba incontanente eseguirla*, consistendo solo la libertà nella potenza d' agire, o di non agire. Perciò un uomo seduto dicesi essere in libertà, potendo a suo grado passeggiare. Un uomo che passeggia è pure in libertà, non già perchè passeggi, e da se stesso si muova, ma perchè può se vuole fermarsi. All' incontro colui non è libero che essendo seduto non ha il potere di cangiar di luogo. Parimenti quelli che precipita da un dirupo, comechè sia in moto, non è in libertà, perchè non può arrestare tosto questo moto, volendo. Ciò posto è evidente, che un uomo, il quale passeggiando, si è proposto di fermarsi, non è più in libertà di voler *volere* (mi si permetta questa espressione); forza essendo che l'uno dei due scelga, cioè di passeggiare, o di non passeggiare. Il

che dicasi rispetto a tutte le altre azioni, che proposte gli sono ad eseguire sul fatto, le quali sono il maggior numero. Poichè tra quella prodigiosa quantità di volontarie azioni, che si succedono l'una all'altra a ciascun istante che siamo desti nel corso della vita, pochissime sono quelle, che prima del tempo in cui si devono eseguire, vengano alla volontà proposte. Io tengo ferma opinione, che in tutte queste azioni non abbia lo spirito, rispetto alla volizione, la potenza d'agire o di non agire, nel che la libertà consiste· lo spirito, io dico, non ha in questo caso la potenza di non volere, egli non può a meno di determinarsi nell'un modo, o nell'altro in quanto alle sue azioni. Sia pur breve la riflessione, ed il pensiero rapido quanto si voglia, o ella lascia l'uomo nello stato in cui era prima di pensare, o lo

fa cambiare; o l'uomo prosegue, o termina l'azione. Dal che a chiare note apparisce, che egli ordina e sceglie l'una a preferenza dell'altra, e che quindi, o la continuazione o il cambiamento divengono inevitabilmente volontarj.

§. 25. *La volontà determinata da qualche cosa estrinseca a se stessa.*

Essendo adunque evidente che l'uomo nella maggior parte dei casi non è libero di voler *volere* anzi che nò, la prima cosa che in appresso si domanda, si è; *se l'uomo sia libero di volere quale dei due a lui aggrada, il moto, o la quiete*. La quale questione è in se stessa sì manifestamente assurda, che può bastare a convincere chiunque vi farà riflessione, che la libertà non concerne la volontà. Imperocchè chiedere se un uomo sia

in libertà di volere qual più gli piaccia, il moto o la quiete, il parlare, o il tacere, si è chiedere se un uomo possa volere ciò che vuole, o farsi piacere quel che gli piace: questione che, a mio credere, non abbisogna di risposta. Chiunque muove questa quistione, deve supporre, che una volontà determini gli atti di un' altra volontà, e che questa sia da un' altra determinata, e così all' infinito.

§. 26.

Per fuggire tali e simili assurdità, utilissimo si è lo stabilire nel nostro spirito idee distinte, e determinate delle cose in questione: Perocchè se nel nostro intelletto le idee di *libertà*, e di *volizione* fossero ben fisse, e quali sono le avessimo sempre mai presenti allo spirito, onde applicarle a tutte le questioni intorno questi

articoli eccitate, tengo per fermo che la maggior parte delle difficoltà, che ora avviluppano e confondono gli spiriti degli uomini su tale materia, sarebbero molto più facilmente sciolte, e vedremmo quindi d'onde nascerebbe l'oscurità, se dalla confusa significazione dei termini, o dalla natura stessa delle cose.

§. 27. *Che intendasi per libertà.*

Primieramente adunque egli è mestiere ben ricordarsi, che *la libertà consiste nella dipendenza dell' esistenza, o della non esistenza d' una azione dalla preferenza del nostro spirito, secondo che vuole, o non vuole agire, e non nella dipendenza d' una azione, o di quella che le è opposta dalla nostra preferenza.* Un uomo che è sopra uno scoglio è in libertà di saltare a basso venti braccia

nel mare non già perchè possa fare il contrario, saltare, cioè, venti braccia in alto, che non potrebbe farlo; ma è libero, perchè ha la potenza di saltare, o di non saltare. Ma se una forza superiore lo trattenga, o lo spinga a basso, in questo rapporto non è più libero, non essendo più in suo potere di fare, o di non fare questa azione. Un prigioniere rinchiuso in una stanza di venti piedi quadrati, trovandosi al nord di essa, è in libertà di percorrere lo spazio di venti piedi verso mezzogiorno perchè da esso lui dipende il volerlo, o no, percorrere. Ma nel tempo stesso, non è in libertà di fare il contrario, cioè a dire, d'andare venti piedi verso il nord.

La libertà adunque consiste *nella capacità che abbiamo di agire o di non agire, conseguentemente alla nostra scelta, o volizione.*

§. 28. *Che intendasi per volizione.*

Rammentar ci dobbiamo in secondo luogo essere la volizione un atto dello spirito, allorchè dirige i suoi pensieri alla produzione di una tale azione, e che perciò pone in opera la potenza che ha di produrre quest' azione. Per fuggire una nojosa moltiplicazione di parole chiedo mi si permetta di comprendere sotto il vocabolo *azione* anche l' *astinenza* d' una azione che in noi stessi ci proponiamo, come *esser seduti*, o *stare in silenzio*, allorchè le azioni di *passeggiare*, o di *parlare* vengono proposte; perocchè, sebbene sieno pure astinenze di una certa azione, tuttavia richiedendo del pari la determinazione della volontà, ed essendo spesse fiate importanti nelle loro conseguenze, non meno delle azioni contra-

rie, si è bastevolmente autorizzato, mercè tali considerazioni, a risguardarle esse pure come azioni. Il che sia detto onde male non si interpretino le mie parole, se per brevità avviene che così mi esprima.

§. 29. *Che cosa determini la volontà.*

In terzo luogo non essendo la volontà se non che quella potenza, che ha lo spirito di dirigere le *facoltà operative* dell' uomo al moto od alla quiete, in quanto dipendono da una tale direzione, domandandosi *che cosa determini la volontà*: debbesi rispondere essere lo spirito. Imperciocchè quello che determina la potenza generale a dirigere a tale, o tal' altra direzione particolare, altro non è che l' agente stesso, che esercita la sua potenza in questo modo particolare. Se questa risposta non appaga, egli

è chiaro che il senso d'una tal quistione si riduce al seguente: *Che cosa spinga lo spirito in ogni occasione particolare, a determinare ad un certo movimento o riposo particolare la potenza generale, che ha di dirigere le sue facoltà verso il moto, o verso la quiete?* Al che rispondo che il motivo che ci fa permanere nel medesimo stato, o continuare la medesima azione, è unicamente l'attuale soddisfazione che vi si trova. All'opposto il motivo che eccita a cambiare, è sempre qualche *inquietudine*, null'altro movendoci a cangiar stato, o ad una nuova azione, se non che alcuna *inquietudine*. È questo, io dico, il gran motivo che opera sullo spirito, onde portarlo a qualche azione, che io chiamerò, per brevità *determinare la volontà*, e che entro a spiegare più diffusamente in questo stesso capo.

§. 30. *La volontà ed il desiderio non devono essere confusi.*

Prima di intraprendere questo esame è mestieri osservare, che sebbene mi sia studiato di esprimere l'atto di *volizione* colle voci *scegliere*, *preferire*, ed altre simili che significano tanto il desiderio, quanto la volizione, per mancanza di altre parole onde contrassegnare questo atto dello spirito, il di cui proprio nome è *volere* o *volizione*; non di meno, essendo un atto semplicissimo, chiunque desidera di comprendere che sia, meglio il potrà riflettendo sul suo proprio spirito, ed osservando quel che faccia allorchè vuole, che da tutti i diversi suoni articolati, di cui si possa far uso per esprimerlo. E d'altronde egli è del proposito di ben guardarsi dall'errore, in cui

lo potrebbero far cadere espressioni, che appieno non distinguono la differenza, che passa tra la volontà, ed i diversi atti dello spirito onninamente dalla volontà differenti. Questa precauzione, io dico, è tanto più necessaria, a mio parere, quanto che osservo essere la volontà soventi fiate confusa colle differenti affezioni dello spirito, e massime col desiderio; in modo che l'uno è sovente posto invece dell'altro, e da quegli stessi che si recherebbero (1) a dispetto ch'altri li presumesse di non avere idee molto distinte delle cose, e di non averne scritto con somma chiarezza. Questo errore io penso, non fu certo lieve cagione dell'oscurità e dei traviamenti, in cui si cadde in-

(1) L'autore vuole alludere al P. Malebranche.

torno a questa materia. È forza adunque per quanto in noi starà d' evitarlo. Ora, chiunque rifletterà in se stesso su ciò, che accade nel suo spirito allorchè vuole, troverà che la volontà, o la potenza di volere non si riferisce che alle nostre proprie azioni, che a queste puramente si limita; e che la volizione altro non è se non che quella determinazione particolare dello spirito, per cui egli procura, mercè un semplice effetto del pensiero, di produrre, continuare o sospendere un' azione che suppone in suo potere. Il che ben considerato prova ad evidenza, essere la volontà perfettamente distinta dal desiderio, il quale nella stessa azione può aver di mira uno scopo affatto differente da quello a cui ci conduce la nostra volontà. Per modo d' esempio, un uomo al quale non potrei non accondiscendere, può obbligarmi a

far uso di certe parole onde persuadere un terzo, dal quale posso desiderare di nulla ottenere, nel tempo stesso che gliene tengo discorso. È evidente che la volontà, ed il desiderio trovansi in tal caso in perfetta opposizione: volendo io un' azione tendente da un lato, mentre il mio desiderio tende da un altro diametralmente opposto. Un uomo il quale per un violento attacco di podagra, si sente libero da un peso di capo, o da una gran nausea, desidera altresì di essere sollevato dal dolore, che sente ai piedi, ed alle mani (poichè dove trovasi il dolore, vi ha desiderio d'esserne liberato), pure ove giunga a comprendere, che l'allontanamento di questo dolore può cagionare il trasporto di un nocevole umore in qualche parte più vitale, la sua volontà non potrebbe essere determinata ad alcun' azione che

valga a dissipare questo dolore: d'onde evidentemente apparisce che desiderare, e volere sono due atti dello spirito affatto distinti; e conseguentemente che la volontà, la quale non è che la potenza di volere, è dal desiderio ancor più distinta.

§. 31. *La volontà è determinata dall'* inquietudine.

Vediamo ora *che cosa determini la volontà rapporto alle nostre azioni.* In quanto a me, esaminata di bel nuovo la cosa, sono mosso a credere, non essere *il maggior bene*, come si suppone ordinariamente, quello che determina la volontà ad agire, ma piuttosto qualche attuale *inquietudine* e massime la più pressante. Questa a parer mio è quanto determina successivamente la volontà, e ci muove a fare

le azioni, che facciamo. Noi a buon dritto chiamar possiamo questa *inquietudine* desiderio, il quale è diffatto un' *inquietudine* dello spirito cagionata dalla privazione di alcun bene. Qualunque dolore del corpo, ed ogni afflizione dello spirito, è un' *inquietudine*, alla quale va mai sempre congiunto un desiderio proporzionato al dolore, od all' *inquietudine*, che si risente, e da cui può essere distinto appena. Imperciocchè non essendo il desiderio che l' *inquietudine*, che cagiona la mancanza d' un bene assente rispetto al dolore che si risente attualmente, il sollevamento di questa *inquietudine* è questo bene assente; e finattantochè non si ottenga questo alleviamento, si può a questa inquietudine applicare il nome di desiderio, poichè non v' ha chi sentendo dolore, non desideri d' esserne liberato con un desiderio

proporzionato all' impressione di questo dolore, e che n'è inseparabile. Ma oltre al desiderio d'essere liberato dal dolore, havvene un altro di un bene positivo assente; ed anche a questo riguardo il desiderio, e l'*inquietudine* sono in una eguale proporzione; poichè quanto più desideriamo un bene assente, tanto maggiore è l'inquietudine, che ne cagiona questo desiderio. Ma cade qui in acconcio l' osservare, che ogni bene assente non produce un dolore proporzionato al grado d'eccellenza che è in lui, o che noi vi scorgiamo, siccome ogni dolore cagiona un desiderio eguale a se stesso; perciocchè l' assenza del bene non è sempre un male come lo è la presenza del dolore. Onde addiviene potersi considerare, e risguardare un bene assente senza desiderio. Ma a proporzione ch' avvi desiderio avvi inquietudine.

§. 32. *Il desiderio è* inquietudine.

Chiunque rifletta sopra di se medesimo troverà ben tosto essere il desiderio uno stato d' *inquietudine*; perocchè e chi non ha sentito nel desiderio, ciò che il Saggio dice della speranza, che gran fatto dal desiderio non differisce (1), *che protratta fa languire l'anima* e in un modo proporzionato alla grandezza del desiderio, che talvolta porta l' *inquietudine* a tal punto che fa sclamare con Rachele: *concedetemi figliuoli*, datemi quel che desidero, *od io voglio morire.* La vita stessa e quanto v' ha di più piacevole diverrebbe un peso insopportabile ove fosse accompagnato da un' *inquietudine*, che senza posa si facesse

(1) Proverb. XIII, 12.

sentire, e senza la possibilità di liberarsene.

§. 33. *L'* inquietudine *cagionata dal desiderio determina la volontà.*

Egli è vero che il bene, ed il male presente ed assente agiscono sullo spirito, ma ciò che di quando in quando determina immediatamente la volontà a ciascuna volontaria azione, è l'*inquietudine del desiderio determinato su qualche bene assente* qualunque ei sia, o negativo, siccome la privazione del dolore rispetto ad una persona, che attualmente lo soffre, o positivo, come il godimento d' un piacere. Che cosa poi sia questa *inquietudine*, che determina la volontà alle azioni volontarie, che in noi le une alle altre succedendosi, occupano la maggior parte della nostra vita, e ci conducono per diverse

strade a differenti scopi, procurerò di far vedere, e col mezzo dell' esperienza, e coll' esame della cosa stessa.

§. 34. *Ella è la sorgente dell' azione.*

Allorchè l' uomo è perfettamente contento dello stato in cui si trova, il che accade quando è assolutamente libero da ogni *inquietudine* qual cura, o qual volontà gli può rimanere, se non quella di continuare in questo stato? Altro non ha certo a desiderare come ciascuno può convincersene per propria esperienza. Così vediamo che il saggio Autore del nostro essere avendo riguardo alla nostra costituzione e conoscendo quello che determina la nostra volontà, ha dato all' uomo l' incomodo della fame, della sete, e degli altri desiderj

naturali onde eccitare, e determinare le volontà alla loro propria conservazione, e propagazione della loro specie. Imperciocchè se la semplice contemplazione di questi due fini, a cui siamo diretti da questi diversi desiderj, fosse bastata a determinare la nostra volontà, e farci agire, si può, a mio parere, trarne sicura conseguenza che in simil caso non saremmo stati soggetti ad alcuno di questi dolori naturali, e che non ne avremmo forse in questo mondo sentito. *È miglior partito*, dice S. Paolo, *maritarsi che abbruciare* (1), d'onde possiamo vedere qual cosa spinga gli uomini principalmente ai piaceri della vita conjugale. Tanto egli è vero, che il sentimento presente d'un picciolo bruciore ha su di noi maggior forza che non le attrat-

(1) I. Cor. VII. 9.

tive dei più grandi piaceri da lontano considerati.

§. 35. *Non il massimo bene positivo, ma l'* inquietudine *determina la volontà.*

È massima sì fermamente stabilita dal consenso generale degli uomini, *essere il bene, ed il più grande che determina la volontà* che io non sono per nulla sorpreso d' averla supposta indubitabile la prima volta che io pubblicai i miei pensieri su tale soggetto; ed ho ferma opinione che taluni mi avranno più per iscusato d' avere adottata questa massima, che dell' allontanarmi ora d' un' opinione così generalmente ricevuta. Tuttavolta dopo una più esatta ricerca, son forzato a conchiudere, che il bene, ed il più grande, avvegnachè riputato e riconosciuto tale, non determina pun-

to nè poco la volontà; a meno che bramandolo in modo proporzionato alla sua eccellenza, questa bramosìa non ci renda inquieti di quello che siamo privi. Diffatti persuadasi un uomo quanto piaccia, che le ricchezze sono della povertà più utili; gli si faccia vedere e confessare che i dolci comodi della vita sono preferibili ad una sordida indigenza; ov' egli sia pago di questo stato, e non gli riesca di nessun incomodo, vi persiste malgrado tutte le ragioni; la sua volontà non è determinata ad alcuna azione che lo muova a rinunciarvi. Sia pur taluno convinto dell' utilità della virtù fino allo scorgere che ella è tanto necessaria a chiunque mira a nobile scopo in questo mondo, o spera d' essere felice nell' altro, quanto il nutrimento è necessario al sostentamento della nostra vita; pure fintantochè costui non divenga *fa-*

melico e assetato della giustizia, fintantochè non si senta *inquieto* per la di lei mancanza, la sua volontà non sarà mai determinata ad alcuna azione, che lo diriga alla ricerca di questo eccellente bene di cui riconosce l' utilità; ma alcun' altra *inquietudine* sopraggiungendo, strascinerà la sua volontà ad altre cose. Dall' altro canto consideri un uomo dedito al vino, che conducendo per siffatto modo la vita, rovina la sua salute, dissipa il suo avere, si contamina l' onore, s' attira malattie, ed impoverisce in modo da non avere più con che soddisfare alla passione che lo domina; non per tanto l' *inquietudine* che egli risente per l' assenza dei compagni de' suoi disordini lo strascina alla bettola in quelle ore stesse solite ad andarvi, come che abbia presente la perdita della sua salute, delle sue fortune, e forse

anche della felicità della vita futura: felicità ch' ei non può riguardare siccome un bene di lieve momento in se stesso, confessando anzi essere di lunga mano più eccellente che non il piacere di bere o che il vano rumore d' una compagnia di tavernieri. Se persiste adunque in tale dissolutezza, non è che non ponga mente al supremo bene, imperciocchè lo considera e ne riconosce l' eccellenza a tale fin anco che fuori delle ore date al bere, si determina di voler conseguire questo sommo bene; ma quando l' *inquietudine* d' essere privo del piacere cui è avvezzo viene a tormentarlo, quel bene che riconosce più eccellente di quello di bere, non ha più forza sul suo spirito; e questa attuale *inquietudine* determina la sua volontà all' azione abituata, e facendo quindi più forti impressioni prevale ancora nella

prima occasione, avvegnachè nel tempo stesso obblighi, per così dire; se medesimo con segrete promesse ad abbandonare cotal via, e si immagini che per l'ultima volta agirà contro il suo maggiore interesse. Per tal modo trovasi di quando in quando nello stato di quella sciagurata persona, la quale soggetta ad un' imperiosa passione diceva:

Video meliora, proboque,
Deteriora sequor: (1)

Veggo il miglior, l' approvo, ed
al peggior m' appiglio.

La quale sentenza riconosciuta vera e pur troppo da una costante esperienza comprovata, in niun altro senso che nel nostro vuol essere intesa.

---

(1) Ovid. Met. lib. VII. v. 20. 21.

§. 36. *L' allontanamento del dolore è il primo passo verso la felicità.*

Se ci facciamo ad indagare la ragione di quanto l'esperienza sì chiaramente verifica, e ad esaminare come quest' *inquietudine* operi sola sulla volontà, e la determini ad un tale partito, troveremo, che non essendo noi capaci che di una sola determinazione della volontà verso una sola azione per volta, l'*inquietudine* presente che ci sospinge, determina naturalmente la volontà in vista di quella felicità alla quale tutti nelle nostre azioni tendiamo. Perocchè finchè siamo da qualche *inquietudine* tormentati, non possiamo crederci felici, o sul cammino della felicità, poichè ciascuno riguarda il dolore e l'*inquietudine* siccome incompatibili colla felicità, e, quel ch'è più, se n'è

convinto dal proprio sentimento del dolore, che ci toglie eziandio il piacere dei beni che attualmente possediamo; bastando un leggero dolore a farne amari tutti i piaceri che godiamo. Per conseguenza, ciò che determina incessantemente la scelta della nostra volontà all' azione seguente, sarà sempre l'allontanamento del dolore finchè ne siamo affetti, essendo esso il primo passo alla felicità e senza cui non ne verrebbe fatto pervenirvi giammai.

§. 37. *Perchè è la sola cosa che si ha d'innanzi.*

Una seconda ragione, che conferma essere l'*inquietudine* la sola che determina *la volontà*, si è che niun' altra fuorchè questa trovasi presente allo spirito, ed è contro la natura delle cose che quello che

è assente operi dove non è. Si dirà forse che un bene assente può essere esposto allo spirito per mezzo della contemplazione, ed esservi come presente. Non può negarsi che l'idea d'un bene assente esser non possa nello spirito, e considerarvisi come presente: ma non può esservi come un bene presente in guisa che valga a controbilanciare l'allontanamento di qualche *inquietudine* da cui siamo attualmente tormentati, se non allorquando ecciti attualmente in noi qualche desiderio; e l'*inquietudine* da questo desiderio cagionata è appunto ciò che prevale a determinare la volontà. Ma però l'idea d'un bene qualunque supposto nello spirito, non evvi, pari a tant'altre idee, se non che come l'oggetto d'una semplice speculazione affatto inetta che non opera per niun conto sulla volontà, e non

ha forza alcuna per metterci in moto, del che or ora esporrò la ragione. Diffatti quanti non vi sono, cui si rappresentarono gli indicibili godimenti del paradiso con sì vive dipinture da riconoscerli possibili e probabili, i quali tuttavia si contenterebbero di buon grado della felicità che godono in questo mondo? Perchè le *inquietudini* dei loro presenti desiderj soprastando, e portandosi rapidamente verso i piaceri di questa vita, determinano la loro volontà ad andarne in traccia, ed in tutto quel tempo immoti si stanno, nè sono spinti da alcun desiderio verso i beni dell'altra vita, per quanto che se li figurino eccellenti.

§. 38. *Per qual motivo coloro i quali riconoscono la possibilità di una felicità dopo questa vita, non la ricerchino.*

Se la volontà fosse determinata dalla vista del bene, secondo che sembra più o meno importante all'intelletto allorchè lo contempla, nel qual caso trovasi ogni bene assente, rapporto a noi; se, dico, la volontà vi si portasse, e vi fosse trattenuta dalla considerazione della maggiore o minore eccellenza, come ordinariamente si suppone, io non comprendo come la volontà potesse giammai perdere di mira le delizie eterne ed infinite del paradiso contemplate una volta dallo spirito, e considerate come possibili. Perocchè, supposto, come comunemente si crede, che ogni bene assente proposto e rappresentato allo spi-

rito determini per ciò solo la volontà, e ci ponga collo stesso mezzo in azione, siccome ogni bene assente è soltanto possibile, e non infallibilmente certo, ne verrebbe di necessità, che il bene possibile che prevalerebbe in eccellenza ogni altro bene, dovrebbe determinare costantemente la volontà rispetto a tutte le azioni successsive che dalla sua direzione dipendono, e che quindi dovremmo costantemente avviarci al cielo senza arrestarci giammai, o rivolgerci altrove, essendo lo stato d'una eterna felicità dopo questa vita infinitamente più considerevole che non è la speranza dell'acquisto delle ricchezze, degli onori, o di alcun altro bene di cui possiamo proporci il godimento in questa terra, comechè il possesso di questi due ultimi beni ci sembrasse più probabile. Imperciocchè niuna cosa avvenire essendo ancor

posseduta, possiamo conseguentemente essere ingannati anche nell' aspettazione di questi beni. Se adunque fosse vero che il più gran bene offerto allo spirito determinasse nel tempo stesso la volontà, un bene così eccellente come quello che si spera dopo questa vita, proposto che ci fosse, non potrebbe che impadronirsi onninamente della volontà, e spingerla fortemente alla ricerca di questo bene infinitamente eccellente, senza permetterle di dilungarsene mai. Poichè siccome la volontà governa, e dirige i pensieri non che le altre azioni, fermerebbe lo spirito alla contemplazione di questo bene, ove daddovero ella fosse necessariamente determinata verso di quello che lo spirito considera e riguarda siccome il maggior bene.

Non mai però si trascura una grande inquietudine.

Tale sarebbe, in questo caso, lo stato dell' anima e la regolare inclinazione della volontà in tutte le sue determinazioni. Ma questo non sembra gran fatti confermato dalla esperienza; che anzi sovente negligentiamo questo bene che di nostro assentimento infinitamente sovrasta ad ogni altro, per la soddisfazione di inquieti desiderj, che ci portano successivamente a pure inezie. Ma tuttochè questo sommo bene, che riconosciamo di una durata eterna, e di una eccellenza indicibile, e da cui il nostro spirito fu talvolta preso, non fermi per sempre la nostra volontà, vediamo non pertanto che una grande e violenta *inquietudine*, impadronitasi una volta della volontà, non le dà tregua: il che

può convincerne essere cotal sentimento che determina la volontà. Così un veemente dolore del corpo, l'indomita passione di un innamorato, od un impaziente desìo di vendetta arrestano e fissano onninamente la volontà, la quale per tal modo determinata, non permette all'intelletto di perdere di mira il suo oggetto; ma tutti i pensieri dello spirito, e tutte le potenze del corpo sono ivi tosto rivolte in forza della determinazione della volontà che questa violenta *inquietudine* mette in azione in fino a che ella dura. D'onde, a mio avviso, chiaro apparisce, che la volontà, o la potenza che abbiamo di preferire l'una ad un'altra azione, viene in noi determinata da ciò che chiamo *inquietudine*: intorno alla qual cosa desidero che ciascuno cerchi in se stesso se sia altrimenti.

§. 39. *Il desiderio accompagna ogni inquietudine.*

Mi tenni sin' ora a considerare l' *inquietudine* che nasce dal desiderio come quella che determina la volontà, essendone la principale, e più sensibile molla. Diffatti di rado accade che la volontà ci spinga ad un' azione, o che alcuna volontaria azione sia in noi prodotta senza che le vada compagno qualche desiderio; ragione per cui la volontà, ed il desiderio sono sì sovente a mio avviso insieme confusi. Non bisogna però risguardare l' *inquietudine*, che fa parte, o che è almeno una conseguenza della maggior parte delle altre passioni, siccome affatto esclusa in questo caso, poichè l' *odio*, il *timore*, la *collera*, l' *invidia*, la *vergogna* ecc. hanno le loro *inquietudini*, e con

tal mezzo operano sulla volontà. Io dubito che nella vita, e nella pratica alcuna di queste passioni esista da per se sola in una perfetta semplicità senza essere ad altre commista, sebbene nel discorso, e nelle nostre riflessioni non nominiamo, nè consideriamo fuorchè quella che agisce con maggior forza, e che sull' altre giganteggia rispetto allo stato presente dell'anima. Io credo inoltre, che difficilmente ne avverrebbe di trovare alcuna passione che dal desiderio non sia accompagnata. Del rimanente tengo per fermo, che dove siavi *inquietudine*, ivi pur trovisi desiderio; perciocchè desideriamo continuamente la felicità; ed egli è certo che, giusta la nostra opinione, in qualunque stato, o condizione ci troviamo, tanta felicità nè manca, quant' è l' *inquietudine* che sentiamo. Inoltre siccome il mo-

mento presente non è l'eternità (1), spingiamo le nostre vedute oltre il tempo presente, qualunque sieno i piaceri di cui attualmente siamo al possesso; ed il desiderio accompagna queste nostre vedute sull'avvenire, e strascina seco la volontà. Di modo che nel colmo della gioja medesima, quello che sostiene l'azione da cui dipende il presente piacere, si è il desiderio di continuare in esso piacere, ed il timore d'esserne privo: ed ogniqualvolta

(1) Il testo inglese dice: *Besides, the present moment not being our eternity.* Al Sig. Coste è sembrato questo passo preso letteralmente alquanto oscuro, ed ha perciò creduto di schiarirlo traducendo *being* (essendo) per *dipendere.* Checchè però egli ne dica, a me pare che il vero senso ne sia così alterato, altro essendo il dire che l'eternità non *è* come *rinchiusa* nel momento presente, ed altro che non *dipende* da questo momento. T.

un'*inquietudine* maggiore viene ad impossessarsi dello spirito, lo determina tosto ad una nuova azione, ed il piacer presente è posto in non cale.

§. 40. *La volontà è naturalmente determinata dalla più urgente* inquietudine.

Essendo noi nel corso della nostra vita assediati da diverse *inquietudini*, e distratti da differenti desiderj, quello che naturalmente si presenta alle nostre indagini si è di sapere *quale di queste* inquietudini *determini per la prima la volontà alla futura azione?* Al che si può rispondere essere ordinariamente la più pressante tra quelle da cui si crede potersi liberare. Perocchè essendo la volontà quella potenza che abbiamo di dirigere le nostre facoltà operative a qualche azione

per un dato fine, non può essere mossa verso una cosa mentre che giudichiamo non poterla assolutamente conseguire. Altrimenti, sarebbe supporre che un essere intelligente abbia ad agire con intenzione diretta ad un certo scopo colla sola mira di liberarsi dalla sua pena; poichè agire per ciò che si crede di non poter conseguire precisamente non esprime altra cosa. Imperciò grandissime *inquietudini* non eccitano la volontà quando si giudicano incurabili. Non si fa in tal caso alcuno sforzo per liberarsene. Ma fatta questa sola eccezione, l' *inquietudine* più considerevole e più urgente, che attualmente sentiamo, è quella che d' ordinario determina successivamente la volontà, in quella serie di azioni volontarie di cui la nostra vita è composta. La più grande *inquietudine* attualmente presente, è quella che

ci spinge ad agire, ella è lo stimolo che di continuo ne incalza, e che d'ordinario determina la volontà alla scelta dell' azione che segue immediatamente. Perciocchè dobbiamo mai sempre aver presente che il proprio ed unico oggetto della volontà è qualche nostra azione, e null' altro. Ed infatti colla nostra *volizione* altro non produciamo, se non che qualche azione che è in nostro potere. Al che puramente si limita la nostra volontà.

§. 41. *Tutti gli uomini desiderano la felicità.*

Se oltre a ciò si domandi, *che cosa ecciti il desiderio*, rispondo essere non altro che la *felicità*. La *felicità*, e l' *infelicità* sono nomi estremi fra loro, i cui ultimi termini sono a noi ignoti; *ed è quanto nè occhio vide, nè orecchio in-*

tese, nè cuore di uomo comprese giammai (1). Ma sì l' una che l' altra fanno in noi vive impressioni per via di differenti specie di soddisfazione, e di gioja, di tormento e di affanno, che io, per brevità, comprenderò sotto i nomi di *piacere*, e di *dolore*, che ambedue convengono tanto allo spirito quanto al corpo, o che esattamente parlando non appartengono che allo spirito, comecchè ora prendano l' origine loro nello spirito in forza di certi pensieri, ed ora nel corpo per certe modificazioni del moto.

§. 42. *Che sia felicità.*

La felicità, presa in tutta la sua estensione, è il massimo piacere di cui siamo capaci, come l' infelicità presa nell' egual estensione, è il

(1) I. Cor. II, 9.

massimo dolore che possiamo soffrire; e l' infimo grado di quanto può dirsi felicità è quello stato in cui libero d' ogni dolore, si gode di una tale misura di piacere che di meno non si potrebbe esser contento. Ora essendo il piacere ed il dolore in noi prodotti dall' impressione di certi oggetti sul nostro spirito, o sul nostro corpo, chiamiamo *bene* tutto ciò che è atto a produrci piacere, e *male* quello che ci produce dolore; nè così li chiamiamo se non mercè dell' *attitudine* che hanno a cagionarci piacere o dolore, nel che consiste la nostra *felicità*, ed *infelicità*. Nel rimanente avvegnachè quello che è proprio a produrre qualche grado di piacere sia buono in se stesso, e cattivo quello che è proprio a produrre qualche grado di dolore, tuttavia non di rado addiviene che da noi vengano altrimenti chiamati, allor-

chè l' uno o l' altro di tali beni o mali trovasi in concorrenza di un bene maggiore, o di un maggior male; preferendosi allora a buon dritto quello che ha più gradi di bene e meno di male. Sicchè a giudicare esattamente di quello che chiamiamo *Bene* e *Male*, si troverà che per lo più consiste in idee di comparazione, giacchè sì la causa di ciascuna diminuzione di dolore, come quella di accrescimento di piacere partecipa della natura del *Bene*, laddove si risguarda come *Male* la cagione di ciascun accrescimento di dolore, e di ciascuna diminuzione di piacere.

§. 43.

Comechè tal sia ciò che chiamasi bene, e male, ed ogni bene sia l' oggetto proprio del desiderio in generale, pure ogni bene non eccet-

tuato quello che si vede, e per tale si riconosce, non eccita necessariamente il desiderio di ciascun uomo in particolare; ma solo tanto ciascuno ne desidera, quanto ne risguarda facente parte necessaria della sua felicità. Tutti gli altri beni per quanto sien grandi realmente, o apparentemente, non eccitan i desiderj di un uomo, il quale nella presente disposizione del suo spirito, non li considera come facenti parte della felicità di cui può esser pago. La felicità sotto questo aspetto considerata è lo scopo a cui ciascun uomo è costantemente, e di continuo diretto; e tutto ciò che ne fa parte è oggetto de' suoi desiderj. Ma nel tempo stesso può riguardare con occhio d'indifferenza altre cose, che in se stesso tien buone. Può, io dico, non desiderarle, negligentarle, e rimaner soddisfatto senza di esse. Non

v' ha, a mio credere, chi abbastanza fuor di senno voglia negare che non si senta piacere nella conoscenza della verità; ed in quanto ai sensuali piaceri hanno troppo seguaci, perchè si possa richiamare in dubbio se gli uomini li amino. Ciò essendo supponiamo che un uomo ponga il suo bene nel godimento dei sensuali piaceri, ed un altro nell' amenità delle scienze; avvegnachè l' uno negar non possa che trovisi diletto in ciò che l' altro ricerca; tuttavia siccome niuno di essi fa consistere una parte della sua felicità in quello che all' altro piace, l' uno non desidera quello che l' altro brama ardentemente, ma ciascuno è contento senza di ciò che l' altro possiede, e conseguentemente la sua volontà non è determinata a farne ricerca. Tuttavolta se l' uomo di lettere è spronato dalla fame, e dalla sete, come-

chè la sua volontà non sia giammai stata diretta alla ricerca di delicati intingoli, o di vini preziosi, per l'aggradevole sapore, che abbiano in esso lui prodotto, egli è sull' istante determinato a mangiare, ed a bere, dall' *inquietudine* che gli cagiona la fame, e la sete; e si pasce, tuttochè forse con molta indifferenza, di quel primo cibo atto a dargli nutrimento, che gli cade tra le mani. L' epicureo, dall' altro lato, si dà tutto allo studio, allorchè la vergogna di comparire ignorante, o il desiderio di cattivarsi la stima della sua favorita, possono fargli riguardare con *inquietudine* la mancanza di cognizioni. Così, per quanto vogliosi e perseveranti gli uomini seguano la felicità, possono avere una idea chiara d' un bene eccellente in se stesso, e da essi per tale riconosciuto, senza interessarvisi od esservi in

verun modo sensibili, se credono potere senza lui essere felici. Non è così del dolore; egli interessa tutti gli uomini perciocchè non potrebbero sentire alcuna *inquietudine* senza esserne eccitati. Dal che ne segue che la mancanza di ciò che giudicano necessario alla loro felicità rendendoli *inquieti*, tostochè un bene sembra formar parte della loro felicità, cominciano a desiderarlo.

§. 44. *Perchè non si desideri sempre il maggior bene.*

Ciascuno, io credo, può in se stesso e negli altri osservare, che *il maggior bene visibile non eccita sempre i desiderj degli uomini proporzionatamente all' eccellenza che sembra avere, e che vi si riconosce*, sebbene la menoma incomodità ci muova, e disponga a cercare di

liberarcene. La ragione della qual cosa si deduce evidentemente dalla natura stessa della nostra felicità, e della nostra infelicità. Ogni attuale dolore, qualunque egli sia, fa parte della nostra presente miseria; ma ogni bene assente, non si considera come facente in ogni tempo una parte necessaria della nostra presente felicità, nè la sua assenza come facente una parte della nostra miseria. Ove ciò fosse, noi saremmo costantemente, ed infinitamente infelici, essendovi un' infinità di gradi di felicità, di cui siamo privi. Quindi rimossa ogni *inquietudine*, una porzione mediocre di bene basta per dare all' uomo un presente contento; di modo che pochi gradi di ordinarj piaceri, che si succedono gli uni agli altri, costituiscono una felicità di cui può benissimo rimaner soddisfatto. Senza di ciò non potrebbero aver luogo

quelle azioni indifferenti, e visibilmente frivole alle quali la nostra volontà si trova sovente determinata fino a consacrarvi spontaneamente parte della nostra vita. Questa rilassatezza, io dico, non potrebbe accordarsi in alcun modo con una costante determinazione della volontà, o del desiderio verso il più gran bene apparente. Della qual cosa è facile convincersi; e ben pochi a mio parere, hanno d'uopo di dilungarsi da se gran fatto per esserne persuasi. Infatti molti non vi sono quaggiù, la di cui felicità arrivi ad un tal punto di perfezione, che loro somministri una serie costante di mediocri piaceri scevri di *inquietudine*; pure sarebbero contenti di starsi sempre in questo mondo, comechè negar non possano la probabilità, che havvi dopo questa vita, di uno stato eternamente felice, e infinitamente più eccellente

di tutti i beni che puossi godere su questa terra. Non potrebbero eziandio non avvedersi, essere questo stato più possibile, che non l'acquisto, e la conservazione di quella piccola parte di onori, di ricchezze, o di piaceri, che tanto ambiscono, e che fanno loro trascurare questa eterna felicità. Ma quantunque vedano distintamente tale differenza, e siano persuasi della possibilità di una felicità perfetta, certa, e durevole in uno stato avvenire, ed evidentemente convinti che non possono quaggiù assicurarsene il possedimento, mentre circoscrivono la loro felicità ad alcun piccolo piacere, od a quanto unicamente risguarda questa vita, ed escludono le delizie del Paradiso dalle cose che devono formare parte necessaria della loro felicità, tuttavia i loro desiderj non sono eccitati da questo massimo be-

ne apparente, nè le loro volontà determinate ad alcun' azione, o ad alcuno sforzo diretto ad ottenerne il possedimento.

§. 45. *Perchè il sommo bene non eccita la volontà allorchè non è desiderato.*

Le ordinarie urgenze della vita ne riempiono una grandissima parte colle *inquietudini* della fame, della sete, del caldo, del freddo, della stanchezza cagionata dalle fatiche, e della voglia di dormire, ecc. che periodicamente ci molestano. Che se oltre i mali accidentali noi aggiungiamo pure le chimeriche *inquietudini* (come la brama d'acquistare onori, fama, e ricchezze ecc.) che la moda, l' esempio, o l' educazione ci rendono abituali, e mille altri irregolari desiderj che ci sono coll' uso divenuti naturali, trovere-

mo non esservi, se non che una piccolissima parte della nostra vita, immune da tai sorta d' *inquietudini* che ci lasci in libertà d' essere attratti da un bene assente più lontano. Noi di rado ci troviamo in una perfetta *quiete* e sciolti dal solletico dei desiderj naturali, od artificiali; sicchè le *inquietudini* che in noi costantemente si succedono, e che emanano da quei principj, che i nostri bisogni naturali, o le nostre abitudini hanno cotanto ampliati, impadronendosi a vicenda della volontà, non abbiamo per anco condotta a termine l' azione alla quale fummo spinti da una determinazione particolare della volontà, che un' altra *inquietudine* subentra e ci determina ad altro. Perciocchè siccome noi ci sciogliamo della miseria allontanando i mali che sentiamo, e da cui siamo attualmente oppressi, ed a questa in

conseguenza sopra ogni altra cosa dovendosi dar opera onde giugnere alla felicità; addiviene che un bene assente, al quale pensiamo, che riconosciamo verace, e che tale attualmente ci sembra, ma la di cui assenza non fa parte della nostra infelicità, s' allontana insensibilmente dal nostro spirito per ceder luogo alla cura di rimuovere le attuali *inquietudini* che sentiamo in fino a tanto che, facendoci di bel nuovo a contemplare questo bene siccome è dovere, tale meditazione l'abbia, per così dire, vieppiù avvicinato al nostro spirito, ne abbia porto alcun diletto, e ci abbia inspirato qualche desiderio che di qui cominciando a formar parte della nostra presente *inquietudine* trovasi come a livello cogli altri nostri desiderj; e quindi determina effettivamente la nostra volontà secondo la sua veemenza, ed impressione che fa su di noi.

§. 47. *Due considerazioni eccitano in noi il desiderio.*

Per tal modo considerando, ed esaminando, siccome è mestieri, un bene qualunque che ci vien proposto, sta in noi l'eccitare i nostri desiderj in modo proporzionato alla grandezza di questo bene, che può quindi all'uopo operare sulla nostra volontà e divenire attualmente l'oggetto delle nostre indagini. Perocchè, per quanto grande si conosca un bene, non muove la nostra volontà, senza avere eccitato nel nostro spirito desiderj, che fanno in modo, che non possiamo esserne privi senza *inquietudine.* Prima di che, noi non siamo nell'orbita della sua attività; non essendo la nostra volontà soggetta, che alla determinazione delle *inquietudini*, che in noi attualmente

si trovano, e che, finchè vi rimangono, del continuo ci stimolano e prestano alla volontà il soggetto della sua vicina determinazione, riducendosi l' incertezza (allorchè avvene nello spirito) unicamente a sapere qual desiderio debb' essere il primo soddisfatto, quale *inquietudine* la prima allontanata. D' onde deriva, che fin' a tanto che nello spirito rimane qualche *inquietudine*, o qualche particolare desiderio non esiste alcun bene, considerato semplicemente come tale, atto a muovere la volontà, od a determinarla in alcun modo, poichè, come dicemmo, essendo il primo passo che facciamo alla felicità diretto a liberarci onninamente dalla miseria, e ad allontanarne ogni sentimento, la volontà non ha campo di mirar ad altro sin' a tanto che ciascuna *inquietudine* che sentiamo non sia perfettamente dissipata: e stante

la moltitudine dei bisogni, e dei desiderj, che ci premono nello stato d'imperfezione in cui viviamo, non avvi apparenza che su questa terra ci troviamo giammai in questo rapporto affatto liberi.

§. 47. *La facoltà che abbiamo di sospendere ciascun nostro desiderio ci appresta il mezzo di esaminare prima di determinarci ad agire.*

Essendo adunque in noi gran numero d'*inquietudini* che incessantemente ci istigano, e sono mai sempre in istato di determinare la nostra volontà, egli è naturale, siccome già dissi, che la più considerevole e la più veemente determini la volontà all'azione prossima. Quest' è in fatti quello che ordinariamente accade, ma non sempre. Perocchè avendo l' anima la facoltà

di sospendere l'adempimento di qualche suo desiderio, siccome a chiare note l'esperienza ci mostra, è conseguentemente in libertà di considerarli l'uno dopo l'altro, di esaminarne gli oggetti, di osservarli da tutti i lati, e di paragonarli tra loro. Nel che la libertà dell'uomo consiste; e dal mal uso che ne vien fatto procede quella diversità di traviamenti e di errori, in cui cadiamo nel corso della nostra vita, e nella ricerca che facciamo della felicità, allorchè determiniamo troppo velocemente la nostra volontà, e ci accingiamo ad un'azione prima d'avere ben esaminato a qual partito dobbiamo appigliarci. Onde prevenire questo inconveniente abbiamo la facoltà di sospendere l'esecuzione di tale, o tal'altro desiderio; come ciascuno può provarlo in se medesimo. È questa, a mio avviso, la sorgente d'ogni libertà;

ed in ciò consiste, se mal non m' appongo, quello che noi chiamiamo, benchè impropriamente, *libero arbitrio*. Perciocchè, sospendendo così i nostri desiderj prima che la volontà sia determinata ad agire, e che l' azione che segue questa determinazione sia mandata ad effetto, abbiamo, in questo mentre, l' opportunità di esaminare, di considerare, e di giudicare qual bene, o qual male siavi in ciò che vogliamo intraprendere; ed allorchè abbiamo giudicato dopo un legittimo esame, abbiamo fatto quanto possiamo, o dobbiamo in vista della nostra felicità, dopo di che non è più nostro mancamento il desiderare, volere, ed agire conformemente all' ultimo risultato di un sincero esame; ma è piuttosto una perfezione della nostra natura.

§. 48. *L' essere determinato dal suo proprio giudizio non distrugge la libertà.*

Ben lungi questo dal ristringere, o diminuire la libertà, ne forma anzi l' utilità, e la perfezione. È questo, dico, il fine ed il vero uso della libertà, in vece di esserne la diminuzione, e quanto più siamo lontani dal determinarci, tanto più ci sovrasta da presso la miseria, e la schiavitù. Diffatti si supponga nello spirito una perfetta ed assoluta indifferenza, che non possa essere determinata dall' ultimo giudicio, che fa del bene e del male, da cui crede la sua scelta debb'essere seguita; una tale indifferenza anzi che essere una bella, e vantaggiosa qualità in una natura intelligente, sarebbe uno stato così imperfetto, come quello in cui si

troverebbe quest' istessa natura, se non avesse l' indifferenza di agire, o di non agire, fin'a tanto che fosse determinata dalla sua volontà. Un uomo è libero di porre la sua mano sulla sua testa, o di lasciarla a se, e sì rispetto all' uno, che all' altro è perfettamente indifferente; e sarebbe in esso lui un' imperfezione ove gli mancasse questo potere, ove fosse privo di quest' indifferenza. Ma la sua condizione sarebbe del pari imperfetta, se avesse la stessa indifferenza, sia che egli volesse levare la sua mano, o lasciarla in riposo, volendo schermirsi da un colpo, di cui è minacciato. È adunque una sì grande perfezione, che il desiderio o la facoltà di preferire una cosa all'altra, sia dal bene determinata, quanto è vantaggioso, che la potenza di agire sia determinata dalla volontà; e quanto più questa determinazione

è fondata su buone ragioni, tanto è più grande questa perfezione. Che se fossimo determinati da tutt'altro, che dall' ultimo risultato del nostro spirito, in virtù del giudizio che abbiamo fatto del bene, o del male, unito ad una certa azione, noi non saremmo liberi. Siccome il vero scopo della nostra libertà è il conseguimento del bene che scegliamo, ciascun uomo è per la ragione stessa nella necessità, in virtù della sua propria costituzione, e in qualità di essere intelligente, di determinarsi a volere quello che i suoi proprj pensieri, e il suo giudizio gli rappresentano come la miglior cosa che egli far possa. Senza di che egli sarebbe sommesso alla determinazione d' alcun altro, e non di se stesso, e conseguentemente privo di libertà. Laonde, negare che la volontà d' un uomo segue il suo giudizio in ciascuna particolare de-

terminazione, è lo stesso che dire, che un uomo vuole ed agisce per un fine, che non vorrebbe ottenere, nel tempo stesso, che vuole questo fine, e che agisce col pensiero di ottenerlo. Poichè se allora lo preferisce in se stesso ad ogni altra cosa, egli è chiaro che lo giudica il migliore, e che a preferenza d'ogni altro vorrebbe ottenerlo; a meno che possa ottenerlo, e non ottenerlo, volerlo, e non volerlo ad un tempo: contraddizione troppo manifesta perchè si possa ammettere.

§. 49. *Gli agenti più liberi sono in questo modo determinati.*

Se volgiamo lo sguardo sugli esseri a noi superiori, che godono di una perfetta felicità, avremo ragion di credere che più di noi siano determinati alla scelta del

bene; e pure non abbiamo motivo di figurarci, che siano meno felici, o meno liberi di noi. E se convenisse a meschine creature, limitate come siam noi, il dar giudizio di ciò che far potrebbe una sapienza, ed una bontà infinita, credo che dir potremmo, che Dio stesso non potrebbe scegliere ciò che non è buono, e che la libertà di quest' Essere onnipossente non gli toglie di essere determinato per il meglio.

§. 50. *Una costante determinazione alla felicità non diminuisce la libertà.*

Ma perchè esattamente si conosca in che consista l'errore che domina su questo particolare articolo della libertà, io domando se v' abbia chi vorrebbe essere imbecille, per essere così meno determi-

nato da saggie riflessioni, che un uomo di senno? Dare il nome di *libertà* al potere d'impazzire e di farsi zimbello della vergogna, e della miseria, non è avvilire un sì bel nome? Se la libertà consiste in isquotere il giogo della ragione, ed in non essere sommesso alla necessità di esaminare, e di giudicare, per cui siamo rattenuti di scegliere, od appigliarci al peggio; se quest'è, io dico, la vera libertà, i pazzi e gli insensati saranno i soli liberi. Ma io non credo che per amore di siffatta libertà alcuno vorrebbe mai esser pazzo, eccetto quelli che già lo sono. Niuno, a mio parere, risguarda il desiderio costante d'essere felice, e la necessità che ci è imposta di dar mano al conseguimento della felicità, siccome una restrizione della propria libertà, o almeno siccome una restrizione di

cui creda doversi pentire. Dio stesso è soggetto alla necessità d' essere felice; e quanto più un essere intelligente trovasi in tale necessità, tanto più s' avvicina ad una perfezione e ad una felicità infinita. Affinchè nello stato d' ignoranza in cui giacciamo, ne venga fatto fuggire l' errore nel cammino della vera felicità, fragili come siamo noi, e di uno spirito sommamente limitato, è in nostro potere il sospendere ciascun particolare desiderio che in noi si eccita, e l' impedire che determini la volontà, e ci spinga all' azione. Così il sospendere un particolare desiderio, è come arrestarsi dove si è incerto del cammino. Esaminare si è consultare una guida; e determinare la sua volontà dopo un maturo esame, si è seguire la direzione di questa scorta; e chi ha il potere di agire o di non agire secondo

che da una tale determinazione vien diretto, è un agente libero; e questa determinazione in alcun modo non diminuisce questo potere in cui la libertà consiste. Un prigioniere le di cui catene siansi spezzate, ed a cui sieno dischiuse le porte del carcere, è perfettamente in libertà, potendo a suo talento andarsene o rimanervi, comechè possa essere determinato a rimanervi dall' oscurità della notte, o dal tempo perverso, o dalla mancanza d' altro asilo. Non cessa di essere libero sebbene il desiderio di qualche comodo, che la prigione gli presta lo induca a restarvi; e determini la sua scelta a questo partito.

§. 51. *La necessità di ricercare la vera felicità è la base della libertà.*

Consistendo adunque la più su-

blime perfezione di un essere intelligente nell' accurata e costante applicazione alla ricerca della vera e stabile felicità, la cura che dobbiamo avere di non prendere per una reale felicità una immaginaria, è la base necessaria della nostra libertà. Quanto più noi siamo fermi nella ricerca immutabile della felicità in generale, che è il nostro maggior bene, e che come tale è mai sempre l' oggetto de' nostri desiderj, tanto meno la nostra volontà è stretta dalla necessità di essere determinata ad alcuna particolare azione, ed a secondare il desiderio il quale ci spinge a qualche bene particolare che ci sembra allora il più importante, finchè non abbiamo colla debita attenzione esaminato, se questo bene particolare si riferisca di fatto o si opponga alla nostra vera felicità. Ed in tal modo sino a tanto che, per questa

ricerca, non siamo instrutti quanto l'importanza della materia e la natura della cosa l'esigono, siamo obbligati a sospendere la soddisfazione de' nostri desiderj in ciascun caso particolare, in forza della necessità che ci è imposta di preferire e di ricercare la vera felicità, siccome il nostro maggior bene.

§. 52. *Perchè.*

È questo il perno su cui s'aggira tutta la libertà degli esseri intelligenti nei continui sforzi che impiegano per giugnere alla vera felicità, e nella vigorosa e costante ricerca che essi ne fanno; intendo dire il potere che hanno di sospendere una tale ricerca nei casi particolari, sino a tanto che non venga loro riconosciuto se la cosa proposta o di cui bramano il godimento possa condurli al loro princi-

pale scopo, è formar una parte reale di ciò che costituisce il loro più gran bene. Perocchè, l'inclinazione che naturalmente hanno alla felicità, è un obbligo ed un motivo chè non venga da essi obbliata o trascurata, e li sforza quindi a regolarsi, nella direzione delle loro particolari azioni, con molta prudenza e circospezione. La necessità stessa, che determina alla ricerca della vera felicità, trae seco un obbligo indispensabile di sospendere, di esaminare e di considerare cautamente ciascun desiderio, che nasce in noi, onde vedere se l'adempimento non si opponga alla nostra vera felicità, sicchè invece di condurvici non ci allontani. È questo, a mio avviso, il gran privilegio degli esseri finiti dotati d'intelligenza; ed io bramerei grandemente che alcuno si facesse ad

esaminare se il gran motore (1) e l'uso più importante della libertà, che ha l' uomo, che è capace d'avere o che gli può essere di alcun vantaggio, di quella da cui la condotta dipende delle sue azioni, non consista nel potere ch' egli ha di sospendere i suoi desiderj e di non lasciar loro determinare la sua volontà a qualche particolare azione insino a tanto che non ne abbia convenevolmente esaminato il bene ed il male, per quanto l'importanza della cosa lo richiede: questo è quello di che siamo capaci, e come l'abbiamo fatto, abbiamo adempiuto al nostro dovere, e ad ogni nostro potere, ed in sostanza a tutto ciò che è necessario, poichè supponendosi essere la cognizione che regola la scelta della

---

(1) Trovasi nell'originale *the great inlet.*

volontà, tutto quello che possiamo fare si riduce a tenere le nostre volontà indeterminate, finchè non abbiamo esaminato il bene ed il male di ciò che desideriamo. Quello che segue, viene da una serie di conseguenze concatenate le une alle altre che dipendono tutte dall' ultima determinazione del giudicio, la quale è in nostro potere, sia ella formata sopra un esame precipitato, o qual si richiede diligente e maturo, facendoci l' esperienza conoscere, che il più delle volte siamo capaci di sospendere l'adempimento presente di qualsiasi desiderio.

§. 53. *La maggior perfezione della libertà consiste nel governare le sue proprie passioni.*

Ma se qualche eccessiva emozione s'impadronisce intieramente della

nostra anima, il che talvolta accade, come quando il dolore di una crudele tortura, un moto impetuoso d'amore, di collera, o di qualche altra violenta passione, ci strascina a viva forza, nè ci lascia la libertà di pensare, sicchè non siamo padroni di noi stessi, onde considerare ed esaminare le cose profondamente e senza pregiudizj; in questo caso, Dio cui è nota la nostra fragilità, che compatisce la nostra debolezza, che non esige più di quello di che siamo capaci, e che vede quello ch'era e non era in nostro potere, ci giudicherà da tenero e misericordioso padre. Ma siccome la giusta direzione della nostra condotta rispetto alla vera felicità, dipende dalla cura che assumiamo di non soddisfare troppo all'impensata i nostri desiderj, di moderare e di reprimere le nostre passioni, sicchè il nostro intelletto

aver possa la libertà di esaminare, e la ragione di giudicare senza prevenzione, questa cura dovrebbe formare il nostro principale studio. Imperciò dovremmo sforzarci di far conoscere all' animo nostro il vero bene, ed il male reale ed effettivo che ritrovasi nelle cose, nè permettere che un bene eccellente, e considerevole che riconosciamo, o supponiamo potersi ottenere, ci sfugga dallo spirito senza lasciarvi di se stesso alcuna traccia, alcun desiderio, fino a tanto che, mercè di una giusta considerazione del suo vero valore, non abbiamo in noi eccitate voglie proporzionate alla sua eccellenza, e ci siamo per tal modo disposti rispetto a lui, che la sua privazione ci renda *inquieti*, o timorosi di perderlo allorchè ne siamo al possesso. Egli è facile a ciascuno in particolare il provare quanto su di ciò si estenda il suo

potere, formando in se stesso le risoluzioni che è capace di effettuare. Nè si dica, non potersi dominare le proprie passioni, nè impedire che si scatenino e sforzino ad agire; perocchè quello che far si può nel cospetto di un principe o di un gran signore, puossi fare del pari allorquando si è solo alla presenza di Dio.

§. 54. *Come avvenga che gli uomini non si governino tutti egualmente.*

Dal fin qui detto risulta facile lo spiegare, come addivenga che, avvegnachè tutti gli uomini desiderino d'essere felici, sono non pertanto dalla loro volontà trascinati a cose sì opposte, e taluni conseguentemente a quello che per se stesso è cattivo. Intorno alla qual cosa io dico che tutte queste differenti scelte per quanto sieno esse

opposte, non provano già che gli uomini non mirino alla ricerca del bene, ma solamente che la cosa stessa non è per tutti egualmente buona. Questa varietà di ricerche dimostra, che tutti non collocano la felicità nel godimento della cosa medesima, o che non scelgono per giugnervi lo stesso cammino. Se gli interessi degli uomini non si estendessero oltre questa vita, la ragione per cui gli uni si applicherebbero agli studi e gli altri alla caccia, questi nel lusso s' immergerebbero e nelle gozzoviglie, quegli preferendo la temperanza alla voluttà si recherebbero a diletto lo amassare ricchezze; la ragione, io dico, di così fatta diversità d' inclinazioni, non procederebbe già dal non avere ciascuno di essi di mira la sua propria felicità, ma solo dal riporla in cose differenti; ed è quindi assai ragionevole quella risposta che un

medico diede a cert' uno che pativa mal d' occhio: *se il vino a lei è caro più della vista, egli è per lei molto buono, ma se il piacere di vedere le sembra più grande di quello del bere, il vino è per lei molto cattivo.*

§. 55.

L'anima ha, come il palato, differenti gusti; e se si pretende infondere in tutti gli uomini l'amore della gloria o delle ricchezze, in cui tuttavia molti ripongono la loro felicità, getterebbesi invano ogni fatica, come se si volesse soddisfare il gusto di tutti gli uomini dando loro formaggio od ostriche, vivande squisitissime per alcuni, ma estremamente disgustose per altri, in modo che preferirebbero a ragione la più cruda fame a questi cibi che i primi reputano tanto aggra-

devoli. E questa, a mio parere, si è la ragione per cui gli antichi filosofi inutilmente indagavano se il bene sovrano nelle ricchezze, o nei piaceri del corpo consistesse, o nella virtù o contemplazione. Essi avrebbero con egual ragione potuto disputare se il più piacevole gusto fosse d' uopo cercarlo nei pomi, nelle prugne, o nelle meliache, e dividersi per ciò in differenti sette. Imperciocchè siccome i gusti piacevoli non dipendono dalle cose stesse, ma dalla convenienza che hanno con tale o tal altro palato, tra cui passa una grande diversità, così la maggior felicità consiste nel godimento di quelle cose che producono il maggior piacere, e nell' assenza di quelle che cagionano molestia o dolore; cose che assai diversificano rispetto a differenti persone. Se adunque gli uomini fossero privi di speranza, nè potessero gu-

stare piacere se non che in questa vita, strano non sarebbe, nè irragionevole, che facessero consistere la loro felicità nell' evitare tutto quello che quaggiù può cagionar loro alcun disagio, e nel ricercare quello che può procurare loro piacere; nè si dovrebbe prendere meraviglia in vedere sopra di ciò una grande varietà di inclinazioni. Perocchè se nulla avvi di che sperare oltre la tomba, giusta n'è per certo la conseguenza, mangiamo e beviamo, godiamo di tutto ciò che ci apporta piacere posciachè domani morremo. Il che parmi possa valere a mostrarci la ragione per cui, sebbene tutti gli uomini desiderino di essere felici, non sono però mossi dagli oggetti medesimi. Gli uomini potrebbero scegliere differenti cose, e pure far tutti una buona scelta, supposto che simili ad una schiera di vili insetti, alcuni,

come le api, amassero i fiori ed il dolce succo che elle ne raccolgono, ed altri, come gli scarafaggi, si prendessero d'altra cosa diletto; e che, dopo trascorsa certa stagione, cessasse e per sempre la loro esistenza.

§. 56. *Che cosa induca gli uomini a fare cattive scelte.*

Considerate debitamente queste cose, ci daranno, a mio parere, una chiara cognizione dello stato della libertà dell'uomo. Egli è evidente che la libertà consiste nella facoltà di fare o di non fare secondo che vogliamo; al che tutti acconsentono. Ma siccome sembra, che questo non comprenda se non che le azioni che un uomo fa in conseguenza della sua volizione, si domanda ancora se l'uomo sia libero di volere o no. Al che si è

già risposto, che nella maggior parte dei casi, un uomo non è libero di non volere, che è costretto di produrre un atto della sua volontà, onde ne segue l' esistenza o la non esistenza della azione proposta. Havvi però un caso in cui l' uomo è libero circa all' azione del volere; ed è allorquando trattisi di scegliere un bene lontano, come un fine da ottenersi. Nel qual caso un uomo può sospendere l' atto della sua scelta; può impedire che quest' atto si determini in favore o contro la cosa proposta, finattanto che non abbia esaminato se la cosa sia di sua natura, e nelle sue conseguenze propria daddovero a renderlo felice od infelice. Perciocchè come egli ha una volta scelto, e che quindi la cosa viene a formare parte della sua felicità, eccita in lui un desiderio, il quale gli cagiona, a proporzione della sua forza, una *in-*

quietudine che determina la sua volontà, e gli fa dar opera al conseguimento della sua scelta ogni qual volta gli si offre occasione. E qui possiamo scorgere d'onde avvenga che un uomo possa rendersi giustamente degno di punizione, sebbene sia certo che, in tutte le azioni particolari che egli vuole, voglia necessariamente ciò che giudica buono nel tempo che lo vuole. Poichè sebbene la sua volontà sia sempre determinata a quello che il suo intelletto gli fa reputar buono, tuttavia non lo giustifica; perchè in grazia di una scelta precipitata, si è imposto false misure del bene, e del male, le quali tuttochè false ed ingannevoli, hanno tanta influenza sulla sua futura condotta come se fossero giuste, e vere. Egli ha corrotto il suo palato, ed imputi a se stesso la malattia, e la morte che ne segue. La legge eter-

na, e la natura delle cose non debb' essere alterata per combinarsi ad una scelta mal regolata. Se l' abuso che egli ha fatto di quella libertà che aveva di esaminare quello che realmente e veramente servir poteva alla sua felicità, lo fa cadere in errore, per quanto cattive conseguenze ne derivino, debbe solo accagionarne la sua propria scelta. Egli aveva il potere di sospendere la sua determinazione; il qual potere gli era stato dato affinchè potesse esaminare, prendere cura della sua propria felicità, ed attendere a non ingannarsi; nè giudicar poteva meglio valesse l' essere ingannato che no, in un punto di sì grande importanza, e che lo risguarda sì davvicino. Dal fin qui detto emerge pur chiara la ragione per cui gli uomini si determinino in questo mondo a cose differenti, e ricerchino per vie op-

poste la felicità. Ma avendo essi costantemente e seriamente gli stessi pensieri rispetto alla felicità ed infelicità, rimane tuttora ad esaminarsi, per qual motivo gli uomini preferiscano sovente il peggio al meglio, e scelgano quello che, per loro propria confessione, gli ha resi infelici.

§. 57.

Per dar ragione di tutte le vie differenti ed opposte che gli uomini prendono in questo mondo, comechè tutti egualmente aspirino alla felicità, bisogna considerare d'onde nascono le diverse *inquietudini* che determinano la volontà alla scelta di ciascuna volontaria azione.

I.° *I dolori del corpo.*

Alcuni provengono da certe cause

che non sono in nostro potere, siccome spesse fiate sono i dolori del corpo, prodotti dall' indigenza, dai morbi, o da qualche forza esterna, come la tortura, ecc. le quali agendo attualmente e violentemente sullo spirito degli uomini, sforzano ordinariamente la loro volontà, li rimuovono dal cammino della virtù, li costringono ad abbandonare la pietà e la religione, ed a rinunciare a quello che credevano dapprima proprio a farli felici; cagione ne è che ogni uomo non procura, o non è capace di eccitare in se stesso per mezzo della contemplazione di un bene lontano, e futuro, desiderj di questo bene abbastanza efficaci per contrabbilanciare l' *inquietudine* che gli cagionano quei tormenti corporali e per conservare la sua volontà costantemente diretta alla scelta delle azioni che conducono alla felicità

che aspetta dopo questa vita. Della qual cosa il mondo ne porge infiniti esempj; ed in tutti i paesi ed in tutti i tempi si possono trovare bastanti prove di questa comune osservazione. » Che la necessità spinge l'uomo ad azioni vergognose » *necessitas cogit ad turpia.* Imperciò gran motivo abbiamo di pregar Dio (1) *che non ci induca in tentazione.*

II.° *I desiderj cagionati da' falsi giudizj.*

Altre *inquietudini* procedono dai desiderj che abbiamo di un bene assente, i quali sono sempre proporzionati al giudizio che ne formiamo, di modo che da essi non meno dipendono, che il piacere

(1) Matt. VI. 13.

che ne concepiamo: due considerazioni che ci fanno bene spesso traviare, e sempre per nostra propria colpa.

§. 58. *Il giudicio presente che facciamo del bene o del male è sempre giusto.*

Esaminerò in primo luogo i falsi giudizj che gli uomini fanno del bene e del male futuro da cui i loro desiderj sono sedotti; perocchè in quanto alla felicità, e miseria presente, quando la riflessione non ecceda più oltre, e tutte le conseguenze sieno poste affatto in disparte, l'uomo non isceglie male giammai. Conosce ciò che gli torna a maggior diletto, e vi si dirige attualmente. Ora, le cose considerate, in quanto attualmente si godano, sono quali sembrano essere; nel qual caso il bene appa-

rente e reale non è che una sola, e medesima cosa. Poichè, essendo il dolore ed il piacere così considerevoli quali si sentono, e non di più, il bene od il male presente è realmente così grande come apparisce. E conseguentemente, ove ciascuna nostra azione compresa fosse in se stessa, spoglia d'ogni conseguenza, non potremmo mai ingannarci nella scelta che faremmo del bene, ma ci appiglieremmo mai sempre infallibilmente al miglior partito. Che se nel medesimo tempo da una parte ci si presentasse la pena di un' onesta fatica, e dall' altra la necessità di morire di fame, o di freddo, alcuno non istarebbe in forse sulla scelta. Se si offerissero nel tempo stesso ad un uomo i mezzi di soddisfare qualche presente passione, e l' attuale godimento delle delizie del paradiso, non esiterebbe un solo istante, nè lo prenderebbe

tema di ingannarsi nella determinazione della sua scelta.

§. 59.

Ma posciachè le nostre azioni volontarie non producono giustamente nel tempo della loro esecuzione tutta la felicità ed infelicità che ne dipende, ma sono cause antecedenti del bene e del male che traggono seco, e versano su noi anche dopo aver cessato di esistere: per questa ragione i nostri desiderj oltrepassano il piacere presente e ci obbligano a risguardare il bene assente secondo che è da noi giudicato necessario per costituire o per accrescere la nostra felicità. Senza questa opinione della sua necessità che ci attrae, un bene assente non ci muove. Non godendo che un sol piacere ad un tempo per la ristretta capacità che in noi stessi sentiamo

ed a cui siamo avezzi, basta questo, sino a che dura, a provare la nostra felicità, se nel tempo stesso siamo spogli d' ogni *inquietudine*. E questo si è il motivo che ogni bene lontano, oppure che ci è attualmente offerto, per nulla ci muove, perchè l' indolenza o il godimento attuale di qualche altro bene, bastando alla nostra presente felicità, non ci curiamo di avventurare un cambiamento, chè essendo contenti, ci crediamo di già felici, il che è bastante, imperocchè chi è contento è felice. Ma come prima sopraggiunge qualche nuova *inquietudine* questa nostra felicità è turbata, ed eccoci spinti di bel nuovo in traccia della felicità.

§. 60.

Per conseguenza una grande ragione per cui gli uomini non sono

spinti a desiderare un gran bene assente si è l'inclinazione che hanno a conchiudere che possano essere felici senza goderne. Poichè mentre sono immersi in questo pensiere, i piaceri di uno stato avvenire non li muove; non se ne curano, e debolmente li desiderano. E non essendo la volontà da questi desiderj determinata, s'abbandona alla ricerca dei più vicini piaceri, applicata unicamente a togliersi dall'*inquietudine* cagionatale dalla mancanza de' piaceri, o dal desiderio di possederli. Ma, si presentino queste cose all' uomo sotto un altro aspetto; scorga che la virtù e la religione sono necessarie alla sua felicità; osservi quello stato futuro che deve essere accompagnato dalla felicità, o dalla infelicità, secondo il saggio compartimento che verrà fatto da Dio, e si figuri questo giusto giudice pronto a premiare o a punire

ciascuno secondo le sue azioni, dando la vita eterna a quelli che per la perseveranza nella loro buona condotta, cercano la gloria, l' onore e l'immortalità, e facendo cadere sull'anima degli uomini improbi l' afflizione e l' angoscia, effetti della sua indignazione, e del suo sdegno: si formi, io dico, una giusta idea di questo differente stato di felicità, o di infelicità destinato agli uomini dopo questa vita secondo la loro condotta in questo mondo, di quinci le regole del bene, e del male che determinano la sua scelta saranno per lui differenti, non potendovi essere proporzione alcuna tra i piaceri e le pene di questo mondo con la felicità od infelicità eterna, che l' anima deve soffrire dopo questa vita. Un tal uomo non regolerà le sue libere azioni rapporto ai fugaci piaceri, od al dolore da cui nel mondo sono accompagnate, ma

secondo che possono contribuire ad assicurargli il possedimento di quella perfetta, ed eterna felicità che dopo questa vita attende.

§. 61. *Idea più parziale dei falsi giudizj degli uomini.*

Ma per dare una più particolare ragione della infelicità in cui gli uomini sovente da se stessi si precipitano, benchè essi con una piena ingenuità ricerchino ogni felicità, è d' uopo considerare come vengono le cose ad essere rappresentate ai nostri desiderj sotto fallaci apparenze, per il falso giudicio che di queste cose facciamo. E per conoscere l' estensione, e le cause di questi falsi giudizj, bisogna risovvenirsi, che in doppio senso sono le cose considerate buone, o cattive.

Primo, quello che è propriamente buono o cattivo, non è se non che

il piacere od il dolore; secondo, siccome il proprio oggetto de' nostri desiderj, è ciò che è atto a muovere un essere dotato di antivedimento, non è solo la gioja ed il dolore presente, ma anche quello che per la sua efficacia, o per le sue conseguenze è proprio a produrre in noi questi sentimenti dopo un dato tempo, si considerano quindi come buone, e cattive le cose che dal piacere, e dal dolore sono seguite.

§. 62.

Il falso giudicio che ci seduce, e che determina la volontà soventi fiate al peggior partito, consiste nel dare un falso valore ai diversi paragoni del bene, e del male considerati nelle cose atte a cagionarci piacere, e dolore. Il falso giudicio di cui io qui parlo si è quello

che ciascuno deve confessare in se stesso essere irragionevole, e non ciò che può pensare un uomo della determinazione di un altro uomo. Imperocchè dopo aver posto per principio indubitato, che ogni essere intelligente cerca realmente la felicità che consiste nel godimento dei piaceri senza alcuna considerevole mescolanza d' *inquietudine*, è impossibile che alcuno di propria volontà possa rendere la sua condizione infelice, o negligentare una cosa che sarebbe in suo potere, e contribuirebbe al suo proprio contento, ed al compimento della sua felicità, se non vi fosse mosso da un falso giudizio. Io non intendo qui parlare di quelle specie di disprezzo che sono conseguenze di un invincibile errore, e che meritano appena il nome di falso giudicio, ma di quello soltanto io parlo, che è tale per la propria con-

fessione che ciascun uomo in se stesso ne deve fare.

§. 63. I.° *Falso giudicio nel confronto del presente col futuro.*

In primo luogo adunque circa il piacere ed il dolore che attualmente sentiamo, l'anima come (1) abbiamo già detto, giammai non si inganna nel giudicio che fa del bene o del male reale. Imperocchè il maggior piacere od il maggior dolore è tale appunto quale sembra. Ma come che la differenza, ed i gradi del piacere e del dolore presente sieno sì visibili da non poterci ingannare, pure qualora paragoniamo questo piacere, o questo dolore con un piacere o dolore futuro (su di che d'ordinario s'ag-

(1) Veggasi il §. 58. pag. 270.

girano le più importanti determinazioni della volontà) portiamo sovente falsi giudizj, misurando queste due sorta di piacere, e di dolore, dalla differente distanza in cui esse rispetto a noi si trovano. E nell' istessa guisa che gli oggetti che sono a noi vicini si credono più grandi dei lontani di una maggior circonferenza, lo stesso succede nei mali, e nei beni, di cui il presente prevale al lontano. Così la maggior parte degli uomini, simili a prodighi eredi, sono mossi a credere essere un piccol bene presente da preferirsi a beni futuri più grandi, in modo che per il possedimento presente di poche cose, rinunciano ad una eredità che non potrebbe loro venir meno. Che quello sia un falso giudicio, ciascuno deve riconoscerlo in qualunque cosa riponga il suo piacere, perchè deve certamente il futuro un giorno di-

venir presente, ed allora avendo il vantaggio stesso della prossimità, si farà conoscere in tutta la sua grandezza, e farà palese l' irragionevole prevenzione di colui, che ha giudicato con misure ineguali del suo valore. Se nel tempo stesso che un uomo prende un bicchiere in mano, il piacere che egli trova nel bere fosse accompagnato dal dolore di capo, o dai mali di stomaco solito venire a taluni dopo che hanno di troppo bevuto, credo che giammai alcuno a queste condizioni vorrebbe gustare il vino, qualunque sia il piacere che bevendo egli abbia, eppure l' uomo beve tutto dì questo nocevole liquore, unicamente determinato a scegliere il peggiore, per la sola illusione che gli fa una piccola differenza di tempo. Ma se il piacere od il dolore si diminuisce di tanto per la sola distanza di poche ore, a quanto

più forte ragione una maggior distanza produrrà l'effetto stesso nello spirito di un uomo, che non sa, per un giusto esame della cosa stessa, ciò che il tempo l'obbligherà fare attualmente presentandogliela, cioè che non la considera come presente per conoscerne al giusto le vere dimensioni? Per sì fatto modo noi ordinariamente ci inganniamo rapporto al piacere ed al dolore in se stessi considerati, o rapporto ai veri gradi di felicità o di miseria che le cose sono atte a produrre; imperocchè, il futuro perdendo rispetto a noi la sua giusta proporzione, preferiamo il presente come il più considerevole. Non faccio qui parola di quel falso giudizio per cui le cose assenti non sono diminuite soltanto, ma del tutto annientate nello spirito degli uomini, quando godono di tutto ciò che ponno ottenere per il presente,

e se ne pongono in possesso, conchiudendo falsamente che loro non accadrà male alcuno, poichè questo non è fondato sul paragone che si può fare della grandezza di un bene, e di un male futuro, di cui ora parliamo, ma sopra un' altra sorta di falso giudizio risguardante il bene ed il male considerati come la causa e l' occasione del piacere e del dolore che ne deve scaturire.

§. 64. *Quali ne sieno le cagioni.*

La causa, a mio credere, dei falsi giudicj che noi portiamo, paragonando il piacere ed il dolore presente al futuro, si è la debole e circoscritta capacità del nostro spirito. Noi non potremmo godere appieno due piaceri nell' istesso tempo; e meno ancora possiamo godere un piacere quando siamo dal dolore oppressi. Il presente pia-

cere se non è debole a segno tale di non essere quasi nulla, occupa la ristretta capacità della nostr' anima, e si impossessa di tutto il nostro spirito, in modo che vi lascia appena alcun pensiere delle cose assenti. O se tra i nostri piaceri havvene alcuno che non sia atto a distoglierci dalla considerazione delle cose lontane, abbiamo però una contrarietà tale al dolore, che il più picciolo estingue tutti i nostri piaceri. La più picciola amarezza in una tazza ci toglie di sentirne la dolcezza; dal che ne proviene, che a qualunque prezzo desideriamo d' essere liberati da un mal presente da noi creduto il più molesto d' ogni altro male futuro, perchè nel dolore che attualmente ci opprime, conosciamo di non poter esser felici. Prova ne sono i lamenti che giornalmente s' ascoltano dagli uomini. Imperocchè il male che attualmente

si sente, è sempre il più molesto, e abbastanza lo danno a dividere le seguenti parole che d' ordinario si sentono da coloro che soffrono. Ah! ogni altro dolore piuttosto che questo, nulla può essere più insopportabile di quello che presentemente io soffro. Questo si è il motivo per cui noi impieghiamo tutti i nostri sforzi e tutti i nostri pensieri a liberarci prima d' ogni altra cosa dal mal presente, considerando questo alleviamento come la prima condizione necessaria per renderci felici, che che avvenga dappoi. Nel bollore della passione ci figuriamo che nulla possa superare od eguagliare l' *inquietudine* che sì violentemente ci opprime. Ed essendo l' astinenza di un piacere che ci si presenta un dolore e sovente acutissimo, a motivo della violenza del desiderio che è acceso per la vicinanza e per le attrattive dell' og-

getto, non è d'uopo maravigliarsi, che un tal sentimento agisca come il dolore, che diminuisca nel nostro spirito l'idea del futuro, e che conseguentemente ci spinga per così dire ad abbracciarlo ciecamente.

§. 65.

Aggiungasi che un bene assente, o ciò che è lo stesso un piacere futuro, e massime se è di una specie di piaceri a noi ignoti, di rado è capace di controbilanciare un'*inquietudine* cagionata da un dolore, o da un desiderio attualmente presente. Imperocchè, non potendo la grandezza di questo piacere estendersi oltre il gusto che realmente se ne avrà quando se ne otterrà il godimento, gli uomini hanno bastante inclinazione per diminuire questo futuro piacere, onde farlo cedere a qualche presente deside-

rio, e per concludere in se stessi che venendo alla prova forse non corrisponderebbe all' idea che se ne forma, nè all' opinione che generalmente se ne ha, avendo sovente per esperienza ritrovato, che non solo i piaceri da altri esaltati sono sembrati a loro insulsi, ma ciò che in un tempo ha cagionato un piacere grande, è a loro ripugnato e dispiaciuto in un altro, e che perciò non vedono il motivo di dovere rinunciare ad un piacere che attualmente a loro si offre. Ma costoro non potrebbero non riconoscere questo modo di giudicare irragionevole, applicato alla felicità che Dio dopo questa vita ci promette, purchè non dicano non poter Dio render felici coloro, che di far tali è suo disegno. Poichè cotale essendo il suo scopo collocandoli nello stato di felicità, è d'uopo che questo stato necessariamente convenga

a ciascuno di coloro che vi avranno parte, così che data anche l'ipotesi che colà i loro gusti sieno differenti come in questo mondo, questa manna celeste converrà al palato di ciascuno di loro. E tanto basti intorno al soggetto dei falsi giudizj che facciamo del piacere e del dolore nel considerarli come presenti e futuri, allorchè nel confronto si risguarda ciò che è assente come futuro.

§. 66. II.° *Falsi giudizj che si fanno del bene e del male nelle loro conseguenze considerati.*

In secondo luogo rispetto alle cose buone o cattive nelle loro conseguenze e per l' attitudine che hanno a procurarci bene o male in avvenire, se ne giudica da noi falsamente in diversi modi.

1. Allorchè giudichiamo queste

cose non essere atte a farci realmente tanto male quanto effettivamente ne fanno.

2. Allorchè giudichiamo, che, sebbene le conseguenze sieno di alta importanza, esse non sono però sì certe da non poter avvenire il contrario, o almeno da non potersene evitare in alcun modo l'effetto, come coll' industria, colla destrezza, col cangiamento di condotta, col pentimento. Facile sarebbe far vedere l' irragionevolezza di tali giudizj, se esaminare li volessi parzialmente; ma mi contenterò solo di dire che è operare direttamente contro la ragione l'avventurare un gran bene per un piccolo su congetture incerte, e prima di entrare in un giusto esame proporzionato all'importanza della cosa, ed all'interesse che abbiamo di non ingannarci. Nel che parmi ciascuno sia tenuto convenire, e soprattutto ove

consideri le cause ordinarie di questo falso giudizio, di cui ne espongo alcune.

§. 67. *Quali sieno le cause di questa specie di falso giudicio.*

I. La prima, l'ignoranza, imperocchè colui che giudica prima di instruirsi non può fare che cattivi giudicj.

II. La seconda è l' inavvertenza. Allorchè un uomo non fa alcuna riflessione anche su quello di cui è instrutto, è un' ignoranza affettata e presente che seduce il giudicio quanto la prima. Giudicare è per così dire bilanciare un conto, e determinare da qual parte si trovi la differenza. Se adunque si somma confusamente ed in fretta una parte, e per negligenza si lasci sfuggire molte cifre, che devono far parte del conto, questa precipita-

zione produce falsi giudicj come una perfetta ignoranza. Ora la causa più ordinaria di questo difetto si è la forza predominante di qualche presente sentimento di piacere o di dolore, accresciuta dalla nostra debole ed appassionata natura, su cui il presente agisce sì forte. Per impedire questa precipitazione ci furono dati l' intelletto e la ragione, per farne buon uso volendo, considerando le cose in se stesse, e giudicando allora su quello che avremo veduto. L' intelletto senza libertà non sarebbe di alcun uso, e la libertà senza l' intelletto (fatta l' ipotesi che vi possa essere) non avrebbe nessun significato. Se un uomo vede ciò che può fargli bene, o male, quello che può renderlo felice od infelice, ma non abbia la capacità di avanzarsi verso l' uno, o sfuggire l' altro, gli è forse di qualche vantaggio l'uso della vista?

e colui il quale ha la libertà di girovagare in una perfetta oscurità, non trae un vantaggio maggiore di questa specie di libertà, di quello che trar ne potrebbe se fosse spinto in balìa de' venti come quelle bolle che si formano sulla superficie delle acque. Se si è strascinato da un cieco impulso qualunque ei sia interno o esterno, la differenza non è di gran momento. Così il primo ed il più grand' uso della libertà consiste nel reprimere queste cieche precipitazioni, e la sua principale occupazione deve essere quella d'arrestarsi, d' aprire gli occhi, di riguardare a se d' intorno, e di penetrare nelle conseguenze di ciò che si prende a fare per quanto l' importanza della materia lo richiede. Io non mi estenderò in un più lungo esame per far conoscere quanto la pigrizia, la negligenza, la passione, un impeto, l' impero

del costume o delle abitudini contratte, contribuiscano ordinariamente a produrre questi falsi giudizj; solo mi contenterò di aggiungere un altro falso giudicio di cui credo essere necessario il far parola per essere alquanto negletto, avvegnachè sia di una grande influenza nella condotta degli uomini.

§. 68. *Noi giudichiamo male di ciò che è necessario alla nostra felicità.*

Che tutti gli uomini desiderano di essere felici è incontrastabile: ma come abbiamo fatto vedere, allorchè sono esenti da ogni dolore, essi sono soggetti a prendere il piacere che loro si offre il primo, o che la costumanza ha loro reso piacevole, ed a restarne paghi: in modo che essendo felici, sino a tanto che qualche nuovo desiderio rendendogli *inquieti* venga a turbare questa

felicità, e faccia loro conoscere che non sono più felici, essi non riguardono più oltre, non trovandosi la loro volontà determinata ad alcuna azione, che li conduca alla ricerca di qualche altro bene cognito od apparente. Essendo noi per esperienza convinti, che non potremmo godere ogni sorta di beni, ma che il possedimento di uno esclude il godimento di un altro, non poniamo i nostri desiderj su ciascun bene che sembra il più eccellente, se non lo giudichiamo necessario alla nostra felicità; sì che se crediamo poter essere felici senza goderne, non ci move nè poco nè punto. Questa si è pure una occasione per gli uomini di male giudicare, allorchè non risguardano come alla loro felicità necessario ciò che effettivamente lo è; errore che ci seduce, e rapporto alla scelta del bene che abbiamo in vista, e

spessissime fiate rapporto ai mezzi che impieghiamo per ottenerlo allorchè è lontano. Ma, qualunque sia il modo in cui noi ci inganniamo, sia collocando la nostra felicità ove in realtà non vi potrebbe essere, sia negligentando di impiegare i mezzi necessarj per giugnervi come se non potessero servir a nulla, egli è fuor d'ogni dubbio che chiunque manca al suo principal scopo che è la propria felicità, deve riconoscere non avere fatto un retto giudicio. Il dispiacere reale o chimerico delle azioni che guidano alla felicità, è ciò che contribuisce a questo errore; immaginandosi gli uomini essere sì contrario all' ordine il rendersi infelici, per giungere alla felicità, che hanno molta pena a determinarvisi.

§. 69. *Noi possiamo cangiare il piacere o il dispiacere che troviamo nelle cose.*

Ora ci rimane ad esaminare, se dipenda dall' uomo il potere cangiare il piacere o il dispiacere che va unito a qualche particolare azione; egli è evidente potersi fare in molti casi. Gli uomini possono e devono correggere il loro palato, e crearsi un gusto per cose che a loro non convengono o che suppongono non convenirli. Il gusto dell' anima non è meno diverso da quello del corpo, e può quello come questo subire cambiamenti. Un errore si è l' immaginarsi, che se gli uomini vogliono con tutta la loro possa applicarsi, non potrebbero cangiare le loro inclinazioni a tal punto di trovare piacere in azioni per le quali essi avevano

dapprima dispiacere ed indifferenza. In certi casi un giusto esame della cosa produrrà questo cangiamento, e nella maggior parte la pratica, l' applicazione, e l' usanza. Quantunque siasi udito dire che il pane od il tabacco sieno utili alla sanità, si può trascurarne l' uso per l' indifferenza, ed il disgusto che si ha per queste cose, ma la ragione e la riflessione rendendocele commendabili, si comincia a farne la prova, e l' uso, e la costumanza ce li fa trovare aggradevoli. Tale per certo succede rapporto alla virtù. Le azioni sono aggradevoli o spiacevoli, in se stesse considerate, o come mezzi per giugnere ad un fine più eccellente e più desiderato. Si mangi una vivanda ben condizionata e confacente al proprio gusto, l' anima può essere mossa dal piacere che sente mangiando senza avere alcun altro scopo; ma la con-

siderazione del piacere che dà la sanità, e la forza del corpo a cui questa vivanda contribuisce, può aggiungervi un nuovo gusto, capace di farci inghiottire qualunque spiacevolissima pozione. In quest' ultimo rapporto si accresce più o meno la piacevolezza di un' azione secondo la considerazione dello scopo che si propone, e secondo la persuasione più o meno forte in cui si è che questa azione vi conduca, o che abbia una necessaria connessione con esso; in quanto al piacere poi che in questa stessa azione si trova, si acquista e si accresce molto più con l' uso e con la pratica. In fatti l' esperienza ci rende sovente grato ciò che riguardavamo da lungi con avversione, e ci fa amare ripetendo gli atti stessi quello che in prima ci era spiaciuto. Le abitudini sono possenti attrattive ed uniscono un piacere sì grande

alle cose che siamo avvezzi a fare, che non potremmo astenercene o almeno tralasciare senza *inquietudine* le azioni che una pratica continua ci ha rese proprie e famigliari e sin anche commendabili. Sebbene ciò sia ad una sì grande evidenza, e che ciascuno per sua propria esperienza ne sia convinto, ciò nullameno è un dovere dagli uomini sì negligentato nel loro cammino alla felicità, che sarà tenuto forse come un paradosso se io dico, che gli uomini possono fare che le cose e le azioni sieno loro più o meno aggradevoli, e rimediare con ciò a questa disposizione di spirito a cui si può giustamente attribuire una gran parte dei loro errori. La moda e le opinioni comunemente ricevute, avendo una volta stabilito false nozioni nel mondo, e l' educazione e le costumanze avendo formato cattive abitudini si perde finalmente

l'idea del giusto prezzo delle cose, ed il gusto degli uomini si corrompe intieramente. D'uopo adunque sarebbe di prendersi la cura di rettificare questo gusto e di contrarre abitudini opposte, che potessero mutare i nostri piaceri e farci amare quello che è necessario, o che può contribuire alla nostra felicità. Ciascuno deve confessarlo possibile, e quando un giorno, perduta la felicità, si vedrà in preda alla miseria, confesserà di averlo a torto negligentato e condannerà se stesso. Ora chiedo in particolare ad alcuno se non si è mai ritrovato colpevole in questa parte.

§. 70. *Preferire il vizio alla virtù si è apertamente mal giudicare.*

Non mi estenderò di più presentemente sui falsi giudizj degli uomini, nè sulla loro negligenza rap-

porto a ciò che è in loro potere: due grandi fonti d' errori in cui sventuratamente da se stessi si precipitano; quest' esame fornirebbe materia bastante per un volume, nè spetta a me l' entrare in tale discussione. Ma per quanto false sieno le nozioni degli uomini, o per quanto vergognosa la loro negligenza nelle cose che stanno in loro potere ed in qualunque modo queste false nozioni e questa negligenza contribuiscano a sviarli dal cammino della felicità, ed a far loro prendere quelle differenti strade in cui li vediamo, è però certo che la morale fondata sui suoi veri principj non può che determinare alla virtù, la scelta di chiunque vorrà curarsi d' esaminare le sue proprie azioni; e colui che è tanto irragionevole sino a non farsi carico di riflettere seriamente alla felicità ed infelicità infinita dopo questa

vita, deve da se stesso condannarsi come colui che non usa quale deve del suo intelletto. Le ricompense e le pene di un' altra vita da Dio stabilite per dar maggior vigore alle sue leggi, sono bastevolmente importanti per determinare la nostra scelta contro tutti i beni ed i mali di questa vita anche quando si considerasse solo possibile la futura felicità o miseria; del che alcuno non può dubitarne. Chiunque, io dico, converrà essere una felicità eccellente ed infinita una conseguenza possibile di un retto vivere su questa terra, ed uno stato opposto quella di una sregolata condotta, deve pur meco confessare che egli malamente giudica, se di qui non conchiude che una buona vita unita alla speranza di una eterna futura felicità, è preferibile ad una vita cattiva accompagnata dal timore di una orribile miseria, in cui è pos-

sibile che un giorno sia immerso, o almeno dalla spaventevole ed incerta speranza di essere annichilato. La qual cosa è della massima evidenza, fata anche la supposizione che i buoni non avessero a soffrire che mali in questa vita, e che i cattivi godessero di una continua felicità; del che d'ordinario succede altrimenti, poichè i malvagi non hanno gran fatto a gloriarsi della differenza del loro stato anche relativamente ai beni che essi godono attualmente; ed a mio credere fatta considerazione a tutte le cose, sono anche i più mal forniti in questa vita. Ma bilanciata la felicità ed infelicità infinita se il peggio che possa avvenire all' uomo giusto, supposto che si inganni, è il maggior vantaggio che può sperare il malvagio, chi è colui che vuole arrischiare se non ha perduto il cervello? Chi sarebbe così pazzo,

io dico, esporsi ad un possibile pericolo di essere infinitamente infelice, per il vantaggio d'un puro niente se sfugge a questo pericolo? L'uomo giusto al contrario avventura il nulla contro una felicità infinita che deve godere quando succeda ciò che brama. Se la sua speranza è ben fondata è eternamente felice, se si inganna non è infelice, nè sente nulla. Laddove se il cattivo ha ragione, non è felice, se si inganna è infinitamente infelice. Non è forse uno dei più manifesti disordini dello spirito in cui possono cadere gli uomini, il non sapere discernere a prima giunta il migliore? Non ho fatto quivi parola della certezza e della probabilità di uno stato futuro, non essendo altro mio scopo in questa parte che di far vedere i falsi giudizj di cui ciascuno deve riconoscersi colpevole secondo i suoi pro-

pri principj qualunque essi sieno, ogni volta che per qualche considerazione si dà in braccio ai passaggeri piaceri di una vita sregolata mentre sa in un modo da non poterne dubitare, che una vita futura è almeno una cosa possibile.

§. 71.

A conchiudere questa discussione sulla libertà dell' uomo non posso dispensarmi dal dire che appena fu alla luce questo libro cominciai a temere che vi fosse in questo capo qualche errore. Un mio amico convenne nel medesimo mio pensiero dopo la pubblicazione dell' opera benchè non mi sapesse indicare precisamente il luogo su cui cadevano i suoi dubbj. Questo mi obbligò a rivedere questo capo con più esattezza, ed avendo a caso spinto lo sguardo su un errore quasi invisi-

bile, che aveva fatto ponendo una parola per un' altra, che sembrava essere di nessuna conseguenza, questa scoperta mi diede nuovi sentimenti che io al presente sottopongo al giudicio de' saggi, e di cui eccone un estratto. La libertà è una potenza d'agire o di non agire secondo che il nostro spirito all'uno o all'altro si determina. *Volontà* poi chiamiamo quel potere che abbiamo di dirigere le facoltà operative al moto, od al riposo nei casi particolari. Nelle nostre azioni volontarie ciò che determina la volontà a qualche cangiamento d'operazione, è qualche *inquietudine* presente che consiste nel desiderio, o che per lo meno ne è accompagnata. Il desiderio è sempre eccitato dal male nella mira di fuggirlo essendo sempre una totale esenzione del dolore una parte necessaria della nostra felicità. Ma

ciascun bene, e neppure un bene eccellente non eccita costantemente il desiderio, perchè può non fare o non essere considerato come facente una parte necessaria della nostra felicità, non altro noi desiderando che questa. Ma, quantunque questo desiderio generale d'essere felice, agisca costantemente ed invariabilmente negli uomini, possiamo sospendere il soddisfacimento di ciascun desiderio particolare, ed impedire che determini la volontà a checchessia tendente a questa soddisfazione, sino a tanto che abbiamo ponderatamente esaminato, se il particolare bene che ci si offre e che bramiamo nel tempo stesso, faccia parte della nostra reale felicità, o se vi sia o no opposto. Il risultato del nostro giudicio in conseguenza di questo esame, è l'ultima cosa, che determina l'uomo, che non potrebbe essere libero se la sua

volontà fosse da tutt' altro determinata, che dal suo proprio desiderio guidato dal suo proprio giudicio.

Io so che certuni fanno consistere la libertà in una certa indifferenza dell' uomo, antecedente alla determinazione della sua volontà. Da costoro che fanno tanto punto su questa antecedente indifferenza come essi la chiamano desiderarei sapere se questa da loro supposta indifferenza preceda altresì la cognizione, ed il giudicio dell' intelletto non che la determinazione della volontà, essendo difficile il collocarla tra questi due termini, voglio dire immediatamente dopo il giudicio dell' intelletto, ed avanti la determinazione della volontà, poichè la determinazione della volontà segue immediatamente il giudicio dell' intelletto, e d' altronde collocare la libertà in una indifferenza che preceda il pensiero ed il giudicio del-

l' intelletto, si è un far consistere la libertà in uno stato di tenebre in cui non si possa nè vedere nè dire che sia, o almeno si è collocarla in un soggetto incapace di libertà, nessuno agente essendo giudicato capace di libertà, se non in conseguenza del pensiero, e del giudicio che in esso lui si riconosce. Non essendo io poi molto sottile in fatto di espressioni, convengo con questi che amano così parlare, che la liberta consiste nell' indifferenza; ma in una indifferenza che rimane dopo il giudicio dell' intelletto, ed anche dopo la determinazione della volontà; il che non è una indifferenza dell' uomo (poichè dopo il giudicio che egli ha fatto di ciò che è o non è meglio a fare, non è più indifferente), ma una indifferenza di potenze attive od operative dell' uomo, le quali essendo in uno

stato capace di agire e di non agire prima e dopo la determinazione della volontà, si può chiamare indifferenza, se così piace: e quanto si estende questa indifferenza, si estende pur anche la libertà dell' uomo, e non più. Io ho la potenza, per esempio, di dar moto ad una mano, o di lasciarla in riposo; questa facoltà operativa è indifferente al moto, ed alla quiete della mia mano, io sono libero in questo rapporto. La mia volontà determina forse questa potenza operativa al riposo; io sono libero rimanendo ancora l' indifferenza di questa facoltà operativa che è in me di agire, o di non agire, non essendo per nulla diminuita la potenza di movere la mia mano dalla determinazione della mia volontà che al presente ordina quiete. L' indifferenza di questa potenza ad operare o a non operare, è quale era

prima, che prova ne potrà essere un ordine opposto della volontà. Ma se nel tempo che la mia mano è in quiete sarà da improvvisa paralisia colpita, l'indifferenza di questa potenza operativa e con essa la mia libertà è distrutta, non sono più libero, ma sono forzato a lasciare la mia mano in riposo. All' opposto se la mia mano è mossa da una convulsione, l' indifferenza di questa facoltà operativa svanisce insieme alla libertà, perchè sono costretto a lasciare muovere la mia mano. Feci questa aggiunta per dimostrare quale sia l'indifferenza in cui mi sembra consistere precisamente la libertà, e non in alcun'altra reale, od immaginaria.

§. 72.

Spero che mi verrà condonata questa digressione, in cui sono stato

tratto dal desiderio di schiarire una materia sì astrusa, per la grande importanza che si ha, di avere vere nozioni sulla natura ed estensione della libertà. Le idee di volontà, di volizione, di libertà e di necessità si presentono naturalmente in questo capo della potenza. Io ho esposto i miei pensieri su tutte queste cose nella prima edizione di quest' opera secondo i lumi che allora aveva, ma quale sincero amatore della verità, che non adora per niun conto le sue proprie concezioni, confesso d' avere cangiato d' opinione, credendo di essere bastantemente autorizzato da ragioni che ho scoperto dopo la prima pubblicazione di questo libro. In ciò che scrissi seguì con una piena indifferenza la verità ove credeva mi guidasse. Ma non essendo sì vano di pretendermi infallibile nè sì infatuato di un falso onore che io

voglia nascondere i miei errori per non denigrare la mia riputazione, non mi sono vergognato di pubblicare colla mira di seguire sempre la verità, ciò che una ricerca più esatta mi ha fatto conoscere. Avverrà forse che alcuni crederanno i miei primi pensieri più giusti ed altri, come io stesso ne ho trovato, approveranno gli ultimi, e taluni nè gli uni nè gli altri. Ma io sarò ben lungi dal farmi sorpresa di una tale diversità di sentimento conoscendo abbastanza quanto sia raro il trovare fra gli uomini coloro che ragionano senza alcuna prevenzione su punti controversi, e che altronde non è della più grande facilità il fare deduzioni esatte in cose astratte, e massime quando sono di qualche estensione. Motivo per cui io sarò ben tenuto a coloro che vorranno prendersi la briga di illustrare le difficoltà che possono sus-

sistere ancora in questa materia sia ragionando sui miei principj, sia su qualunque altro. Nullameno prima di porre fine a questo capo, credo che non sarà fuor di proposito nè di niuna utilità, per avere idee più distinte della potenza, l'acquistare una più esatta contezza dell'*azione*. Ho già detto (1) nel principio di questo capo che noi abbiamo idea di sole due sorta di azioni, cioè del moto e del pensiero. Ora, quantunque comunemente si dia a queste due cose il nome d'*azione*, e che come tali vengono considerate, pure a ben esaminarle si troverà che questa qualità non sempre a loro perfettamente si conviene. E se non mi inganno si trovano esempj di queste due specie di cose che dopo un accurato esame, si riconosceranno più per pas-

(1) §. 4.

sioni che per azioni, e conseguentemente per semplici effetti di potenze passive in soggetti che talvolta sono tenuti veri agenti. Poichè in questi esempi la sostanza in cui si trova il moto od il pensiero, riceve puramente dall' esterno l' impressione da cui le è l' azione comunicata, e per tal modo non agisce che per la sola capacità che ella ha di ricevere una tale impressione da un qualche agente esterno, sicchè in tal caso la potenza non è propriamente nel soggetto una potenza attiva, ma una pura capacità passiva. La potenza è propriamente attiva ogni volta che la sostanza o l' agente si mette in azione per una potenza sua propria. Ogni modificazione che trovasi in una sostanza per mezzo della qual modificazione questa sostanza produce qualche effetto, chiamasi *azione*, se una sostanza solida, per esempio, agisce

col mezzo del moto sulle idee sensibili di qualch' altra sostanza o vi cagiona qualche alterazione, questa modificazione del moto è chiamata *azione*. Pure a bene esaminare la cosa questo moto non è in questa sostanza solida che una semplice passione se lo riceve unicamente da qualche agente esterno. E conseguentemente la potenza attiva del moto non si trova in alcuna sostanza che essendo in quiete non può da se stessa cominciare a muoversi, o dar il moto a qualch' altra sostanza. Così pure rapporto al pensiero la potenza di ricevere idee o pensieri da qualche sostanza esterna chiamasi potenza di pensare; ma realmente è una potenza passiva o una semplice capacità. Ma un potere attivo è veramente quello che noi abbiamo di richiamare, quando a noi piace le idee assenti, e di paragonarle quando giudichia-

mo opportuno. Questa riflessione può impedirci di cadere rapporto alla *potenza* ed alla *azione* in errori, in cui possono inviluppare la gramatica e l' ordine comune delle lingue; perchè il significato dei verbi che i gramatici chiamano *attivi*, non significa sempre l' azione. Sieno di esempio queste proposizioni; *io vedo la luna*, o *una stella*, *io sento il calore del sole* quantunque espressi con un verbo attivo, non dinotano in me azione alcuna per cui io operi su queste sostanze, ma solamente la ricezione delle idee di luce, di ritondezza e di calore, nel che non sono attivo ma puramente passivo, non potendo evitare di ricevere queste idee quando i miei occhi, ed il mio corpo sieno in una opportuna posizione. Ma allorchè volgo i miei occhi, o mi allontano dai raggi del sole, sono propriamente attivo, perchè per mia

scelta, e pèr una potenza che ho in me stesso faccio quel movimento, e una tale azione è prodotta dà una potenza attiva.

§. 73.

Sin qui io ho esposto come in un picciolo quadro le nostre idee originali da cui tutte le altre derivano, e di cui sono composte. Sicchè se si volessero filosoficamente esaminare quest' ultime, e vedere quale ne sieno le cause, e la materia, credo che si potrebbero ridurre a questo picciol numero d'*idee primitive*, ed *originali*, cioè

L' *estensione*,

La *solidità*,

La *mobilità* o la potenza d' essere mosso,

Idee che riceviamo dal corpo per mezzo dei sensi.

La *percettività* o la potenza di percepire o di pensare.

La *motività* o la potenza di movere (mi si permetta l'uso di queste due voci nuove, onde impedire una mala interpretazione del mio pensiero, se avessi impiegato i termini comuni equivoci in questo passo).

Queste due ultime ci provengono per mezzo della riflessione. Se noi vi aggiungiamo,

L' *esistenza*,

La *durata*,

Ed *il numero*

che ci provengono dalla sensazione, e dalla riflessione, avremo forse tutte le idee originali da cui tutte le altre derivano. Poichè noi potremmo con queste idee spiegare se non mi inganno, la natura dei colori, dei suoni, dei gusti, degli odori e di tutte le altre idee che abbiamo, se le nostre facoltà fossero così sottili per comprendere le differenti modificazioni dell' esten-

sione, ed i diversi moti dei piccioli corpi che in noi producono tutti queste diverse sensazioni. Ma, siccome io mi propongo di esaminare in quest' opera quale sia la cognizione che lo spirito umano ha delle cose per mezzo delle idee che ne riceve, secondo che Dio lo ha reso capace, e come acquisti questa cognizione, anzi che ricercare le cause di queste idee, ed il modo con cui esse sono prodotte, non mi fermerò a considerare da fisico la forma particolare de' corpi e la figura delle parti per cui essi hanno il potere di produrre in noi le idee delle loro qualità sensibili. Basta al mio scopo che osservi a cagion d'esempio, che l'oro, o lo zafferano hanno la potenza di produrre in noi l'idea del giallo, e la neve od il latte quella del bianco, idee che col solo mezzo della vista possiamo acquistare, senza che

mi occupi ad esaminare la tessitura delle parti di questi corpi, le figure particolari, e i moti delle particelle, che sono riflessi dalla loro superficie per cagionare in noi queste particolari sensazioni; benchè a dir il vero se, non paghi di considerare puramente e semplicemente le idee che abbiamo, vogliamo ricercarne le cause, non possiamo concepire esservi negli oggetti sensibili altra cosa, per cui esse producono in noi differenti idee, se non che la differente grossezza, figura, numero, tessitura e moto delle loro parti insensibili.

Fine del Tomo terzo.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL PRESENTE VOLUME.

LIBRO SECONDO

Delle Idee.

ERRORI DA CORREGGERSI

Pag.	*lin.*		
37.	5.	da	da'
38.	17.	sembrono	sembrano
40.	20.	nominarli	nominare
56.	23.	di quella	fuori di quella
59.	19.	raddoppia	raddoppi
67.	17.	piccol	minore
110.	5.	passi	non passi
114.	8.	esprimerle	esprimerle,
126.	8.	qualsisiasi	qualsiasi
140.	14.	altra. Inoltre	altra; inoltre
141.	4.	per lo innanzi	quind' innanzi
151.	16.	contrarietà	contrarietà,